تصویر ابو عبد الرحمن الكردي

چشمه

پل والادیه
لشک کولاکوفسکی
پیر ژان لاباریر
آلبر ژاکار
میشل مافزولی
ژاک لوگوف
تزوه‌تان تودوروف
اولیویه مونژن
کلود لوفور
ژرژ بالاندیه
ژان کریستوف روفن
پیر هاسنر
ادوارد سعید
پل ویریلیو
راج ریوال
فیلیپ ژاکوته
یان ولادیسلاو
رام جی سینگ
پیر بوردیو
ژیل دلوز

نقد عقل مدرن ۲

گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان

رامین جهانبگلو

ALI BAKHSHI

نقــد عقـل مــدرن

(جلـد دوم)

نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبهٔ رامین جهانبگلو با ۲۰ تن دیگر
از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

تهران ۱۳۸۵

نقد عقل مدرن :مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ (بیست) تن از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر / (لوک فری)....
و(دیگران) ؛ ترجمه حسین سامعی .ـ ـ تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸۳.
۱۲ ، ۶۷۰ ص.: مصور،عکس. ـ ـ (مجموعه سپهراندیشه)
ISBN: 964-321-217-3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد:نقد عقل مدرن :گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان
این کتاب در سال ۱۳۷۶به صورت جلدی منتشر شده است.
چاپ سوم .
۱ .فیلسوفان جدید ـ ـ مصاحبه‌ها. ۲. فلسفه جدید ـ ـ قرن ۲۰م. الف.فری ،لوک ، ۱۹۵۱ـ م. Frry,Luc
ب. جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵ ـ مصاحبه کننده. ج. سامعی، حسین، مترجم. د. عنوان: نقد عقل مدرن
:گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان.
۸۰۴/ ن۷ ۱۹۰
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران م۸۲-۳۴۸۷۴

فرزان

نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ تن

از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

چاپ اول : ۱۳۷۷
چاپ سوم : ۱۳۸۵ ؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه
ناظر چاپ : مجتبی مقدم ؛ طراح جلد : علی بخشی
حروفچینی : شراره رحیمی ؛ لیتوگرافی : کیمیا
چاپ : الوان ؛ صحافی : دیدآور

حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان ملاصدرا،بزرگراه کردستان شمالی ،بن‌بست یکم پلاک ۱۱،کدپستی ۳۳۵۷۴-۱۹۹۱۹
تلفن: ۸۸۷۸۵۲۰۵ ـ ۸۸۸۷۲۴۹۹ ؛ فاکس (دورنگار): ۸۸۸۷۲۴۹۹
صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶
E-mail:info@farzanpublishers.com
www.farzanpublishers.com

شابک: ۳-۵۴-۶۱۳۸-۹۶۴ ISBN: 964-6138-54-3
شابک: ۳-۲۱۷-۳۲۱-۹۶۴ ISBN: 964-321-217-3

فهرست مطالب

۱

تاریخ فلسفه

گفت‌وگو با:

پل والادیه

لشک کولاکوفسکی

پیرژان لاباریر



پل والادیه

Paul Valadier

□ شما یسوعی هستید، در سانتر سور (Center Sevres) استادید و در «مؤسسهٔ مطالعات سیاسی» دانشیارید. چگونه وارد حوزه‌های فلسفه و الاهیات شدید؟

□ ورود من به این مسائل به خیلی قبل و به زمان جوانیم باز می‌گردد. و این امر ناشی از واقعیتی بود که در مورد ایمان برایم مسلم شده بود. بدین معنی که همواره نسبت به این واقعیت حساس بوده‌ام که ایمان مذهبی نمی‌تواند بدون ادراک اشیاء و بدون ضرورتِ فهم آنچه تبلیغ می‌کنند پیش رود. پس وقتی که جوان بودم، وارد نهضت جوانان کاتولیک شدم که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بود تا امور اجتماعی و سندیکایی. این قضیه متعلق به سالهای ۱۹۵۵-۱۹۶۰ است، یعنی متعلق به زمانی که بحث بر سر جنگ الجزایر و مسئلهٔ هندوچین بالا گرفته بود، جمهوری پنجم فرانسه هنوز تشکیل نشده بود، و کمونیست‌ها در جنبشهای اجتماعی حضوری گسترده داشتند. بنابراین متوجه

شدم که درگیرشدن در مسائل اجتماعی کار بسیار درستی است، اما اگر فرد سرمایهٔ فکری لازم را برای ارزیابی آنچه می‌کند نداشته باشد، این خطر وجود دارد که بسرعت به ورطهٔ عمل‌گرایی افراطی (activisme) سقوط کند یا اینکه ابعاد حقیقی مسئله را اصلاً درنیابد. پس من همیشه به ضرورت ورود به مسائل سیاسی در سطح فکر توجه بسیار نشان داده‌ام. اما همیشه هم فکر کرده‌ام که، وقتی فرد در سطح ایمان قرار می‌گیرد، صرف وجود ایمان نمی‌تواند وی را از کار عقل و قوهٔ ادراک معاف سازد. و این‌گونه بود که به فلسفه و الاهیات علاقه‌مند شدم.

□ در این راه چه کسانی بیش از همه بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ در زمان تحصیل در لیون استادانی داشتم که تابع نظریهٔ شخص‌گرایی (personalisme) بودند، مانند ژان لاکروا. اما فکر می‌کنم از وقتی یسوعی شدم کسانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند، کسانی بودند که در مورد هگل کار می‌کردند، مانند اریک وِی و پدر فِسار. این دو تن برای من دو مرجع عمده در فلسفه هستند. از سوی دیگر، الاهیاتم درست در زمان «شورای دوم واتیکان» شکل گرفت، یعنی در سالهای میان ۱۹۶۱ و ۱۹۶۵ که سالهای غلیان و جوشش فکری فوق‌العاده عجیبی بود. پس دوره‌ای بود که در آن، به‌لحاظ فکری، اکسیژن زیادی برای تنفس وجود داشت، چون، هم به‌خاطر بازخوانی کتب مقدس و هم به‌خاطر بازخوانی سنت مسیحی و هم به‌خاطر بازخوانی سنت توماس آکویناس، کار فکری زیادی دربارهٔ تاریخ کلیسا وجود داشت که تاریخی بود فوق‌العاده و شگفت‌انگیز. پس می‌توانم بگویم که در عرصهٔ الاهیات سالهایی بسیار شورانگیز راگذراندم، چون در آن ایام سؤالات بسیاری مجدداً برایم طرح شد.

□ اما شما درعین‌حال به تحولات سیاسی جامعه فرانسه نیز توجه داشتید

این‌طور نیست؟

□ **تربیت خاص من در نهضت جوانان کاتولیک همواره مرا به جانب مسائل سیاسی سوق داده است و، همان‌طور که گفتم، متعلق به نسلی بودم که بشدت درگیر جنگ الجزایر و مسائل دوران انتقال جمهوری چهارم به جمهوری پنجم بود. پس نمی‌شد نسبت به آنچه در جامعهٔ سیاسی می‌گذشت بی‌توجه بود. بااینهمه می‌دانید که مسئلهٔ الجزایر برای نسل من زخمی عمیق بود.**

□ شما به نهضت استقلال الجزایر نزدیک بودید؟

□ **درحقیقت من در ۲۵سالگی مشغول گذراندن خدمت نظام بودم. من به الجزایرِ فرانسوی اصلاً اعتقادی نداشتم، اما یافتن راه‌حلی برای مسئله دشوار بود. امید ما آن بود که بتوان روابط استعماری را کنار گذاشت و با الجزایر، مراکش، و تونس رابطه‌ای برابر و یک‌به‌یک برقرار کرد. اما متأسفانه این‌طور نشد، و کله‌شقی مسئولان سیاسی در حفظ روابط استعماری برای ما بسیار گران تمام شد.**

□ پس از این زمان بود که مسئلهٔ مسئولیت برای شما طرح شد.

□ **بله. و می‌خواهم بگویم که در برخورد با مسائل سیاسی و مذهبی، بسیار مهم است که فرد، به‌لحاظ فکری، مسئولیت آنچه را می‌کند برعهده بگیرد. مسئولیت فکری آنچه انجام می‌دهیم و دلایل انجام آن، به‌نظر من، بسیار اساسی است. چون فکر نمی‌کنم که در جامعه‌ای مثل جامعهٔ ما، فرد بتواند دست به عملی بلندمدت و کاری با برد وسیع بزند، اگر مبانی فکری جدی نداشته باشد. در این حال آنچه بر امور غالب می‌شود احساسات است، اعمال جسته و گریخته و پراکنده است، یا عمل‌زدگی افراطی و دلسردی است. و بعد**

نقـــد عقـل مـــدرن

(جلـد دوم)

نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبهٔ رامین جهانبگلو با ۲۰ تن دیگر
از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

تهران ۱۳۸۵

نقد عقل مدرن :مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ (بیست) تن از صاحب نظران و فیلسوفان معاصر / (لوک فری)....
و(دیگران) ؛ ترجمه حسین سامعی .-- تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۸۳.
۱۲ ، ۶۷۰ ص.: مصور،عکس. -- (مجموعه سپهراندیشه)
ISBN: 964-321-217-3
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد:نقد عقل مدرن :گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان
این کتاب در سال ۱۳۷۶به صورت جلدی منتشر شده است.
چاپ سوم .
۱ .فیلسوفان جدید -- مصاحبه‌ها. ۲. فلسفه جدید -- قرن ۲۰م. الف.فری ،لوک ، ۱۹۵۱-م. Frry,Luc
ب. جهانبگلو، رامین، ۱۳۳۵ - مصاحبه کننده. ج. سامعی، حسین، مترجم. د. عنوان: نقد عقل مدرن
:گفتگوهایی با اندیشمندان امروز جهان.
۸۰۴/۰۷ ۱۹۰
۱۳۸۳
کتابخانه ملی ایران م۸۲-۳۴۸۷۴

فرزان

نقد عقل مدرن

(جلد دوم)

مصاحبه رامین جهانبگلو با ۲۰ تن

از صاحب‌نظران و فیلسوفان معاصر

ترجمهٔ حسین سامعی

چاپ اول : ۱۳۷۷
چاپ سوم : ۱۳۸۵ ؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه
ناظر چاپ : مجتبی مقدم ؛ طراح جلد : علی بخشی
حروفچینی : شراره رحیمی ؛ لیتوگرافی : کیمیا
چاپ : الوان ؛ صحافی : دید آور
حق چاپ و نشر محفوظ است.

خیابان ملاصدرا،بزرگراه کردستان شمالی ،بن‌بست یکم پلاک ۱۱،کدپستی ۳۳۵۷۴-۱۹۹۱۹
تلفن:۸۸۷۸۵۲۰۵ ـ ۸۸۸۷۲۴۹۹ ؛ فاکس (دورنگار):۸۸۸۷۲۴۹۹
صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶
E-mail:info@farzanpublishers.com
www.farzanpublishers.com

ISBN: 964-6138-54-3 شابک: ۳-۵۴-۶۱۳۸-۹۶۴
ISBN: 964-321-217-3 شابک: ۳-۲۱۷-۳۲۱-۹۶۴

فهرست مطالب

۱

تاریخ فلسفه

گفت‌وگو با:

پل والادیه

لشک کولاکوفسکی

پیرژان لاباریر



پل والادیه

Paul Valadier

☐ شما یسوعی هستید، در سانتر سور (Center Sevres) استادید و در «مؤسسهٔ مطالعات سیاسی» دانشیارید. چگونه وارد حوزه‌های فلسفه و الاهیات شدید؟

☐ ورود من به این مسائل به خیلی قبل و به زمان جوانیم باز می‌گردد. و این امر ناشی از واقعیتی بود که در مورد ایمان برایم مسلم شده بود. بدین معنی که همواره نسبت به این واقعیت حساس بوده‌ام که ایمان مذهبی نمی‌تواند بدون ادراک اشیاء و بدون ضرورتِ فهم آنچه تبلیغ می‌کنند پیش رود. پس وقتی که جوان بودم، وارد نهضت جوانان کاتولیک شدم که بیشتر درگیر مسائل سیاسی بود تا امور اجتماعی و سندیکایی. این قضیه متعلق به سالهای **۱۹۵۵-۱۹۶۰** است، یعنی متعلق به زمانی که بحث بر سر جنگ الجزایر و مسئلهٔ هندوچین بالا گرفته بود، جمهوری پنجم فرانسه هنوز تشکیل نشده بود، و کمونیست‌ها در جنبشهای اجتماعی حضوری گسترده داشتند. بنابراین متوجه

شدم که درگیرشدن در مسائل اجتماعی کار بسیار درستی است، اما اگر فرد سرمایهٔ فکری لازم را برای ارزیابی آنچه می‌کند نداشته باشد، این خطر وجود دارد که بسرعت به ورطهٔ عمل‌گرایی افراطی (activisme) سقوط کند یا اینکه ابعاد حقیقی مسئله را اصلاً درنیابد. پس من همیشه به ضرورت ورود به مسائل سیاسی در سطح فکر توجه بسیار نشان داده‌ام. اما همیشه هم فکر کرده‌ام که، وقتی فرد در سطح ایمان قرار می‌گیرد، صرف وجود ایمان نمی‌تواند وی را از کار عقل و قوهٔ ادراک معاف سازد. و این‌گونه بود که به فلسفه و الاهیات علاقه‌مند شدم.

□ در این راه چه کسانی بیش از همه بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ در زمان تحصیل در لیون استادانی داشتم که تابع نظریهٔ شخص‌گرایی (personalisme) بودند، مانند ژان لاکروا. اما فکر می‌کنم از وقتی یسوعی شدم کسانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند، کسانی بودند که در مورد هگل کار می‌کردند، مانند اریک وِی و پدر فِسار. این دو تن برای من دو مرجع عمده در فلسفه هستند. از سوی دیگر، الاهیاتم درست در زمان «شورای دوم واتیکان» شکل گرفت، یعنی در سالهای میان ۱۹۶۱ و ۱۹۶۵ که سالهای غلیان و جوشش فکری فوق‌العاده عجیبی بود. پس دوره‌ای بود که در آن، به‌لحاظ فکری، اکسیژن زیادی برای تنفس وجود داشت، چون، هم به‌خاطر بازخوانی کتب مقدس و هم به‌خاطر بازخوانی سنت مسیحی و هم به‌خاطر بازخوانی سنت توماس آکویناس، کار فکری زیادی دربارهٔ تاریخ کلیسا وجود داشت که تاریخی بود فوق‌العاده و شگفت‌انگیز. پس می‌توانم بگویم که در عرصهٔ الاهیات سالهایی بسیار شورانگیز راگذراندم، چون در آن ایام سؤالات بسیاری مجدداً برایم طرح شد.

□ اما شما درعین‌حال به تحولات سیاسی جامعه فرانسه نیز توجه داشتید

این‌طور نیست؟

□ تربیت خاص من در نهضت جوانان کاتولیک همواره مرا به جانب مسائل سیاسی سوق داده است و، همان‌طور که گفتم، متعلق به نسلی بودم که بشدت درگیر جنگ الجزایر و مسائل دوران انتقال جمهوری چهارم به جمهوری پنجم بود. پس نمی‌شد نسبت به آنچه در جامعهٔ سیاسی می‌گذشت بی‌توجه بود. بااینهمه می‌دانید که مسئلهٔ الجزایر برای نسل من زخمی عمیق بود.

□ شما به نهضت استقلال الجزایر نزدیک بودید؟

□ درحقیقت من در ۲۵سالگی مشغول گذراندن خدمت نظام بودم. من به الجزایرِ فرانسوی اصلاً اعتقادی نداشتم، اما یافتن راه‌حلی برای مسئله دشوار بود. امید ما آن بود که بتوان روابط استعماری را کنار گذاشت و با الجزایر، مراکش، و تونس رابطه‌ای برابر و یک‌به‌یک برقرار کرد. اما متأسفانه این‌طور نشد، و کله‌شقی مسئولان سیاسی در حفظ روابط استعماری برای ما بسیار گران تمام شد.

□ پس از این زمان بود که مسئلهٔ مسئولیت برای شما طرح شد.

□ بله. و می‌خواهم بگویم که در برخورد با مسائل سیاسی و مذهبی، بسیار مهم است که فرد، به‌لحاظ فکری، مسئولیت آنچه را می‌کند برعهده بگیرد. مسئولیت فکری آنچه انجام می‌دهیم و دلایل انجام آن، به‌نظر من، بسیار اساسی است. چون فکر نمی‌کنم که در جامعه‌ای مثل جامعهٔ ما، فرد بتواند دست به عملی بلندمدت و کاری با برد وسیع بزند، اگر مبانی فکری جدی نداشته باشد. در این حال آنچه بر امور غالب می‌شود احساسات است، اعمال جسته و گریخته و پراکنده است، یا عمل‌زدگی افراطی و دلسردی است. و بعد

می‌خواهم بگویم که در آن سالهای جوانیم مارکسیسم در همه‌جا حضور داشت. آنقدر از دوستان و همکارانم گرفتار مارکسیسم شدند ــ کسانی که نوعی تحسین آرام نسبت به یک ایدئولوژی کاملاً فاسد داشتند ــ که برای احتراز از انحرافات توتالیتاریسم به خود گفتم تنها راه چاره کاری بنیادی است. و این‌گونه بود که به کار در مورد هگل پرداختم، چون می‌دیدم که هگل یکی از مآخذ مارکسیسم است و بسیاری از مارکسیست‌ها هیچ چیز از هگل و سنت فلسفی نمی‌دانند. آنان به گفتمانی توجه نشان می‌دادند که مستقیماً سیاسی و ایدئولوژیکی باشد، یعنی گفتمان حزب کمونیست، اما فاقد آن بنیان فلسفی‌ای بودند که به آنها امکان دهد عظمت مارکسیسم و تراژدی‌های مارکسیسم را دریابند. پس این‌همه موجب‌شد تا من به کار فکری فلسفه‌والاهیات روی آورم.

□ پس این مبانی فکری را شما نزد فیلسوفان جست‌وجو کرده‌اید ــ بخصوص فیلسوفان آلمانی همچون هگل و نیچه ــ و نه الاهیون.

□ ببینید اگر می‌خواهیم جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم بشناسیم، مسلم است که فیلسوفان نظر ما را بیشتر به خود جلب می‌کنند. اما اگر درصدد دانستن دلایل چیزهایی هستیم که به آنها باور داریم، یعنی ــ مثلاً در مورد من، شالوده‌های فکری مسیحیت ــ در این حال باید به علمای الاهی مراجعه کرد. آنچه نزد فیلسوفانی مانند پدر فسار می‌دیدم این بود که وی با نبوغ خود این دو را با هم آشتی می‌داد، یعنی الاهیاتی می‌ساخت که به مقولات و مفاهیم هگلی و کی‌یرکه‌گوری توجه داشت و، درعین‌حال، واقعیت را از دیدگاهی مسیحی مورد نظر قرار می‌داد. توانایی انجام هر دو کار همواره مرا مجذوب خود ساخته است. من فکر می‌کنم که فلسفه به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های فکریمان را دریابیم و الاهیات به ما امکان می‌دهد تا اعتقادات مذهبیمان را مورد توجه قرار دهیم. پس من این دو را از هم جدا نمی‌کنم، هرچند که فکر می‌کنم این دو حوزه را نباید در یکدیگر آمیخت؛ بااینهمه،

یک فیلسوف کنونی گزیری از پرداختن به هر دو حوزه ندارد.

□ آیا با نگاهی برگرفته از الاهیات است که پایان‌نامه‌تان را دربارهٔ نیچه نوشته‌اید؟ اصولاً علت توجه شما به نیچه چیست؟

□ در مورد نیچه علت آن است که وقتی تحصیلات یسوعیم را تمام کردم، باید رساله‌ای را آماده می‌کردم، و موضوعی که مورد توجه من بود اخلاق و الاهیات اخلاقی بود. در آن دوران (یعنی سالهای دههٔ ۷۰) کتابهای نیچه در فرانسه بسیار پرخوانده بود. در آن ایام کارهای دلوز، ژان میشل ری، گرانیه، و دیگران وجود داشت. من از خودم پرسیدم که آیا نیچه نویسنده‌ای جالب توجه نیست؛ چون یسوعیان چندان به سراغ نیچه نمی‌رفتند: آنها بخصوص آثار کانت، هگل، و هایدگر را می‌خواندند. پس به خودم گفتم که نیچه نویسنده‌ای است که باید او را شناخت، او فیلسوفی است که انتقادات زیادی از مسیحیت کرده است، پس مردی است که باید، هم در سطح فلسفه و هم در سطح الاهیات، به او نزدیک شد. بنابراین نیچه بسیار جالب توجه است، برای اینکه فرانسوی‌ها در مورد او چندان کاری نکرده‌اند و، از سوی دیگر، او امکان می‌دهد که با رهیافتی فلسفی به مسائل الاهیات بپردازیم. بنابراین این همه مرا به جانب نیچه سوق داد. اما وقتی شروع به کار دربارهٔ نیچه کردم، هیچ چیز در مورد او نمی‌دانستم، برای اینکه در درسهایی که خوانده بودم نیچه جایی نداشت.

□ اما آیا نزدیکی به فکر نیچه تلقی شما را نسبت به الاهیات مسیحی تغییر داد؟

□ مگر جز این ممکن است؟ شما نیچه را می‌شناسید. به دو صورت می‌توان به نیچه نزدیک شد: یا اینکه فرد در بیرون فکر او بماند و به خود

بگوید که فلسفهٔ او مجموعه‌ای از تناقضات است؛ در این حال فرد از او فاصله می‌گیرد و دیگر او را نمی‌فهمد، گویی مسائل را از پشت ویترین نگاه می‌کند. یا اینکه بکوشد درون این فلسفه را بنگرد و رشتهٔ ظریفی که تمام اندیشه‌های او را به هم می‌پیوندد دریابد؛ در این حال نمی‌توان نسبت به فکر نیچه بی‌تفاوت ماند؛ نمی‌توان از فلسفهٔ نیچه به نگاهی ساده به فلسفه‌ای فنی و تخصصی خرسند بود. در این فلسفه، به‌عکس، با مردی مواجه می‌شویم که برخی از مسائل اساسی، و حتی خود شما را، به زیر سؤال می‌کشد. نیچه خود می‌خواهد همین نوع رابطه را با خواننده‌اش برقرار کند. یا اینکه خواننده مقاومت می‌کند و هیچ چیز نمی‌شنود؛ یا اینکه رفته رفته به این چشم‌انداز پا می‌گذارد و احساس می‌کند «استحاله» یافته است.بااینهمه، به گمان من آشنایی با نیچه به نیچه‌ای‌شدن نمی‌انجامد. چنین نتیجه‌ای بی‌معنا و بی‌ربط است. من می‌فهمم چگونه ممکن است مارکسیست یا پیرو هگل شد، اما نمی‌فهمم چگونه می‌توان پیرو نیچه شد. سخن‌گفتن با گفتمان خاص وی از ارادهٔ معطوف به قدرت یا بازگشت ابدی چه معنایی دارد؟ بی‌معناست. مهم آن است که نیچه شما را وامی‌دارد خود را در همان خط و مسیر خودتان تغییر دهید. او در کتاب معرفت شاد این جملهٔ لاتین را به‌کار می‌برد: "va de mecum, va de tecum."، که من به این صورت ترجمه‌اش می‌کنم: "اگر می‌خواهی با من بیایی، شروع کن به سخن‌گفتن با خودت." پس مقصود تقلید از کسی یا رونوشت‌برداری از فکر وی نیست، بلکه مقصود انجام کاری برای دگرگون‌ساختن خود است. نیچه ما را وامی‌دارد تا حقیقت بیشتری در مورد خود کشف کنیم.

□ این مطلب مرا به یاد این جملهٔ معروف یاسپرس می‌اندازد: "فلسفیدن با نیچه، به‌معنای ابراز وجود دائمی در برابر اوست."

□ کاملاً. اگر من بودم می‌گفتم: "در برابر نیچه و با نیچه". برای اینکه رابطهٔ با نیچه دو وجه دارد: دوستی و دشمنی. رابطهٔ ما با او مبتنی بر دوستی

است زیرا نویسنده‌ای است که حضورش ضرورت دارد، مانند دوستی که به او برای شنیدن حرفهایش احتیاج داریم. و درعین‌حال کسی است که نمی‌توان از او تبعیت کرد و او شما را وامی‌دارد که در برابرش موضع بگیرید. من احساس می‌کنم که احتیاج دارم آثار نیچه را مکرر و مکرر بخوانم و درعین‌حال از آنچه او می‌گوید فاصله بگیرم. این نوع رابطه عجیب است، اما رابطه‌ای زنده است. نمی‌توان خود را با نیچه یکی ساخت و همسان او شد؛ این کار معنا ندارد. اما صرفاً هم نمی‌توان او را طرد کرد و گفت که اهمیتی ندارد و چیزی به ما نمی‌دهد.

□ پس فکر می‌کنید، پس از تمام بحثها و بدفهمی‌هایی که دربارهٔ نیچه و پیرامون او وجود دارد، نیچه همچنان متفکری کنونی است؟

□ می‌دانید، هیچ‌گاه نمی‌توانید مطمئن باشید که نیچه را خوب خوانده‌اید. من ادعا نمی‌کنم که نیچه را خوب خوانده‌ام. فکر می‌کنم که هرکس نیچه را بر اساس خودش می‌فهمد. نیچه گرایی وجود ندارد. فقط می‌توان گفت که درک هرکس از نیچه از خودش آغاز می‌شود. من نیچه را از دید یک فرد مؤمن می‌خواندم. پس من در نیچه به جنبه‌هایی حساسیت نشان می‌دادم که کسی مانند دلوز، علی‌رغم کیفیت تفاسیرش، نسبت به آنها حساس نبود، چون دلوز فردی معتقد نیست و به رابطهٔ نیچه با مسیحیت علاقه‌ای ندارد. او این مسئله را در نیچه نمی‌گیرد. پس هرکس نیچه را به شیوهٔ خود می‌خواند. مثلاً یک هنرمند نیچه را آن‌طور می‌خواند که من نمی‌خوانم. به گمان من، از این جهت است که نیچه هویدا کنندهٔ افراد است. هرکس با خواندن نیچه درواقع خود را می‌خواند. بدین علت است که نمی‌توان از ارائهٔ تفسیری کامل مطمئن بود. باید وقتی درگیر خواندن آثار نیچه می‌شویم بدانیم چه میزان از خود مایه می‌گذاریم.

□ در این اواخر در فرانسه نقدهایی بسیار جدی در مورد فلسفهٔ نیچه

صورت گرفته است و گفته‌اند که نیچه تفکری ضداومانیست پدید آورده است و فیلسوفانی مانند فوکو و دلوز آثارش را خوانده‌اند و تحلیل کرده‌اند. بخصوص نظرم به کتابی است به نام «چرا ما پیرو نیچه نیستیم». فکر می‌کنم که از نیچه تا حدی برای نقد معاصران استفاده می‌کنند.

□ اما این تسویه‌حسابی است که هیچ‌گونه نفعی در بر ندارد. اینان فیلسوفان جوانی هستند که به استادانشان دندان نشان می‌دهند تا عقب بزنندشان، استادانی که قبلاً ستایششان می‌کردند. انکار استادانشان به خودشان مربوط است، اما نیچه در این میان چکاره است؟

□ حالا به آثار متعدد شما بپردازیم. از سال ۱۹۸۰، شما چندین مقاله و کتاب سیاسی و مذهبی دربارهٔ اخلاق و کثرت‌گرایی منتشر کرده‌اید. آیا به عقیدهٔ شما در جهان ما اخلاق ارزشی روبه‌پیش است و سیاست ارزشی روبه‌افول؟

□ نمی‌دانم لازم است رابطه‌ای میان اخلاق روبه‌پیش و سیاست روبه افول قائل شد یا نه؛ برای اینکه به گمان من اخلاق، دست‌کم از دیدگاه مسائلی که جامعه مطرح می‌کند، مسلماً روبه‌پیش است، زیرا، از آنجا که پرسشهای اخلاقی به آیندهٔ ما مربوطند، توجه ما را به خود جلب می‌کنند. اما آیا این پرسشها به این علت طرح می‌شوند که سیاست روبه‌افول دارد؟ من مطمئن نیستم، زیرا مسائلی که در سطح اخلاق مطرح می‌شوند از مسائلی که از سیاست سرچشمه می‌گیرند بسیار گسترده‌ترند. مثلاً پرسشهایی که علم ژنتیک پدید می‌آورد مستقیماً سیاسی نیستند، بلکه مسائلی هستند مربوط به جامعه. یا مسائل محیط زیست را در نظر بگیرید: آیا همچنان آسیب رساندن به محیط زیست را ادامه خواهیم داد؟ مسائل خشونت بیشتر به سیاست ارتباط دارند. درعین‌حال این مسائل بیشتر با به‌هم‌ریختگی و آشفتگی جمعیت رابطه دارند تا با ناتوانی سیاست. به عقیدهٔ من، مسائلی همچون ژنتیک، یا تهدید محیط زیست به‌وسیلهٔ

صنعت، یا مسائل انفورماتیک مسائل فنی تازه‌ای هستند که خود موجب طرح مسائل اخلاقی تازه‌ای می‌شوند که ما نمی‌توانیم نسبت به آنها بی‌تفاوت بمانیم؛ و این هم بدان علت نیست که سیاست روبه‌افول است. این نکته تا حدی درست است.

□ در کتابتان به نام «اخلاق ناگزیر» شما میان دو مفهوم از اخلاق (در فرانسه éthique و morale) تمایز می‌گذارید. شما در کتابتان رابطهٔ میان اخلاق و علم و اطلاعات را مورد بحث قرار می‌دهید، اما برداشت من از نخستین جملات کتاب و تصویر روی جلد، که در آن جوانی چینی در برابر تانکها دیده می‌شود، این است که شما جای بیشتری را به رابطهٔ اخلاق و سیاست اختصاص می‌دهید. تصور می‌کنم که در نظر شما اخلاق با سیاست رابطه‌ای حقیقی‌تر دارد تا با سایر حوزه‌ها.

□ بله، درست است. انکار نمی‌کنم که اکنون بحرانی را از سر می‌گذرانیم که در آن مشروعیت سیاست مورد سؤال قرار گرفته است. وانگهی، روی جلد کتاب من الزاماً سیاسی نیست. به گمان من، این جوان چینی نشان‌دهندهٔ طغیان وجدان اخلاقی در برابر خشونت تانکهاست. مسلماً این یک طغیان است و نه هیچ چیز بیشتری. اخلاق در برابر خشونت جهان هیچ چیز نیست.

مثلاً آنتیگونه را در برابر کرئون ببینید. اعتراض آنتیگونه در مقابل خشونت هیچ است. و این آن چیزی است که می‌خواهم در کتابم تصویر کنم؛ یعنی این اندیشه را که اخلاق در برابر خشونت نمی‌تواند از خود دفاع کند، اما بر طغیانِ وجدانی متکی است که به واقعیت جهان ما «نه» می‌گوید. اما وقتی به این واقعیت در بوسنی، رواندا، و مناطق دیگر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که بسیار قوی‌تر است. این وضع به طرح مسئلهٔ سیاسی منجر می‌شود، مسئله‌ای که در درون این رابطهٔ میان اعتراض اخلاقی ضعیف،از یک سو، و آنچه به‌نظر می‌رسد خشونت اجتناب‌ناپذیر باشد، از سوی دیگر، وجود دارد.

☐ شما از آنتیگونه صحبت کردید. حرف شما مرا به یاد گفتهٔ جورج استاینر راجع به آنتیگونه می‌اندازد: وی می‌گوید که اسطورهٔ آنتیگونه از میان اعصار تا روزگار ما ادامه دارد.

☐ بله، اما وقتی می‌گویم که اعتراض آنتیگونه هیچ است، منظورم این نیست که بی‌تأثیر است. این جملهٔ معروف استالین را در مقابل پاپ به یاد دارید که می‌گوید: "چند لشکر تانک دارید؟" این بدان معناست که، از نقطه‌نظر قدرت نظامی، اعتراض اخلاقی هیچ است، اما به‌هرتقدیر نوعی برخورد است. آنتیگونه با وجدان اخلاقیش به کرئون اعتراض می‌کند، اما پیروزی با او نیست.

☐ اما به عقیدهٔ من استالین شکست خورد و گاندی است که استقلال هند را برد.

☐ البته. من فکر می‌کنم که برنده جوان چینی است، هرچند که او مرده است. پس اخلاق، درعین‌حال، هم کاملاً ضعیف است و هم نیروی روح است.

☐ موضوع اصلی کتاب شما بحث درخصوص اندیشهٔ «بازگشت به اخلاق» است. افراد زیادی امروز از نوعی «بازگشت به اخلاق» صحبت می‌کنند؛ اما به عقیدهٔ شما حقیقتاً بازگشتی به اخلاق در کار نیست، چون اخلاق هیچ‌گاه ما را ترک نکرده است. اخلاق به اشکال متفاوت همیشه حضور داشته است. اما به عقیدهٔ شما طلب و حضور اخلاق امروز چه شکلی دارد؟

☐ به گمان من نخستین شکل آن سلبی است و آن نفی خشونت است. اخلاق در بدو امر عبارت از آن است که بگوییم "من هر چیزی را نمی‌پذیرم." و این بدان معناست که مانند هانس یوناس بگوییم: "ما قدرتهای زیادی داریم،

اما وظایف قدرتهای ما چیست؟ چون ما در سطح ژنتیک و اطلاعات امکانات زیادی داریم، اما نباید درخصوص خطراتی که این فنون در بر دارند پرسش کرد؟ به گمان من، اخلاق پیش از هر چیز پرسش از خطری است که از رهگذر ناآگاهی نسبت به قدرتهایمان ما را تهدید می‌کند. اخلاقی از این دست، پیش از آنکه به‌صورت اصل و ارزش بسط یابد، نخست باید به‌شکل اعتراض درآید، یعنی من باید درخصوص حدود قدرتم از خود سؤال کنم. فکر می‌کنم که در این مورد آنتیگونه مرجعی بی‌چون‌وچراست، برای اینکه به خشونت «نه» می‌گوید و، به‌عقیدهٔ من، اخلاق با این «نه» آغاز می‌شود. اگر این «نه» وجود نداشته باشد، انسان حاضر می‌شود هرگونه استبداد و هرگونه مصالحهٔ اجتماعی را بپذیرد یا در برابر قدرت تکنولوژی کور شود.

□ شما از هانس یوناس نام بردید. با او ما به مسئلهٔ مسئولیت می‌رسیم که محور اصلی مسئلهٔ اخلاق است. شما میان دو مفهوم از اخلاق (éthique و morale) تمایز می‌گذارید و می‌گویید که گذر از یکی به دیگری تنها از طریق مفهوم مسئولیت انجام‌پذیر است. اما من در نوشته‌ای از هانس یوناس به این جمله برخوردم که می‌گوید: "مسئولیت به‌خودی‌خود اخلاقی نمی‌شود مگر وقتی‌که به‌صورت یک ارزش درآید." شما با این فکر موافقید؟

□ مسئولیت هنگامی پدید می‌آید که موقعیتی را برحسب یک هدف و، لذا، برحسب یک ارزش مطمح نظر قرار دهیم، یعنی موقعیتی را در نظر گیریم تا عدالتی را در آن وارد سازیم؛ پس مسئولیت ارزشی است که ما را هدایت می‌کند. مثلاً در آنجا که به مسائل ژنتیک مربوط است، نوعی توجه به روابط مرد و زن است که ما را وامی‌دارد بگوییم دستکاریهای ژنتیکی برخلاف ارزشهای ازدواج یا روابط جنسی است.

□ به عقیدهٔ من تمام مسائل جهان ما ــ از بقای کرهٔ زمین، قحطی در آفریقا، و دیکتاتوریهای سیاسی گرفته تا پیشرفت ایدز ــ همگی ما را پیوسته

به قبول مسئولیتهایمان فرامی‌خوانند. اما،از سوی دیگر، بی‌علاقگی به سرنوشت جامعه ــ که به‌صورت خودخواهی فردگرایانه در جوامع مدرن دیده می‌شود ــ مسئولیتهای شخصی را تضعیف می‌کند و آنها را به مؤسسات و نهادهای اجتماعی محول می‌کند.

□ کاملاً درست است. به‌گمان من انسان مدرن بیشتر مایل است خود را قربانی ببیند تا مسئول. به مسئلهٔ ایدز اشاره کردید. کاملاً مشخص است که هیچ‌کس نمی‌خواهد قبول کند که مسئول ایدز است. چه کسی مسئول ایدز است؟ وقتی شما چنین سؤالی مطرح می‌کنید، پاسخ می‌دهند حکومت، یا امریکایی‌ها، یا اهالی هائیتی، و نظایر اینها. مسلماً حکومت منشاءِ عمل جنسی‌ای که به انتشار ایدز انجامیده است نبوده است، اما هیچ‌کس نمی‌خواهد این نوع مسائل را مطرح کند. حالا یک مسئلهٔ فرانسوی را هم در نظر بگیرید. تأمین اجتماعی همیشه کسر بودجه دارد. مسئول آن کیست؟ هم هر یک از ما و هم هیچ‌کس.

بنابراین، به گمان من، همین‌که مسائل اخلاقی شدت می‌یابند، حس مسئولیت‌پذیری ما گرفتار بحرانی سخت می‌شود، به‌طوری که انکار امر ناگزیر ــ که الساعه دربارهٔ آن با شما صحبت کردم ــ بر مسئولیتهایی که اینچنین برعهده می‌گیریم هیچ تأثیری نمی‌گذارد، یعنی بر این مسئله که مسئولیت را برعهدهٔ دیگران می‌گذاریم. و این بی‌تردید یکی از جنبه‌های جدی فردگرایی است؛ فرد مسئولیت ویژهٔ خود را به گردن دیگران می‌اندازد.

□ اما «بحران مسئولیت» به معنای «بحران وجدان» نیز هست.

□ البته.

□ در اینجا می‌توانیم به کتاب «در ستایش وجدان» بپردازیم. شما در این کتاب از نوعی تخریب یا نوعی فقدان فرایند ساخته‌شدن وجدان صحبت

می‌کنید و بخصوص جریان «جامعه گرایان» (communautariste) امریکایی را ــ که هرگونه مراجعه به وجدان را بسیار ایدئالیستی تلقی می‌کنند ــ مورد انتقاد قرار می‌دهید.

□ بله. من، هم متعجب و هم نگرانم از اینکه می‌بینم جوامع ما، در نظر، ما را دعوت به آزادی و مسئولیت می‌کنند و، در عمل، مدار کارشان بر مصالحه و مصلحت‌اندیشی است، و من از نوعی مصلحت‌اندیشی در شیوهٔ تفکر و شیوهٔ زندگی‌کردن و اندیشیدن دربارهٔ روابط انسانی در میان نسل جوان می‌ترسم ــ که وضعی بسیار نگران‌کننده است. این نسل اهل قبول مسئولیت و تعهد نیست و به‌نظر من این مسئله‌ای بسیار جدی است. این امر عللی دارد. مسلماً نوعی ضعف ــ شاید به علت وسعت مسائل ــ وجود دارد. مسائل آنقدر گسترده‌اند که فرد به خود می‌گوید: "در این میان من مسئول چه هستم؟"؛ "از میان بیکاری، فروپاشی اتحاد شوروی، حوادث رواندا، بوسنی، و نظایر اینها، من مسئول کدام‌یک هستم؟" واقعاً مسئول کیست؟ همه و هیچ‌کس.

□ اما به عقیدهٔ شما مراجعه به وجدان چگونه می‌تواند شالودهٔ ساختاری سیاسی قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، برداشت شما از رابطهٔ میان وجدان و دموکراسی چیست؟

□ به گمان من دموکراسی بدون دموکرات وجود ندارد؛ این حقیقتی است ابتدایی. و دموکرات کسی است که در وجدان خود نسبت به بازیها و داوریهای اجتماعی-سیاسی ــ دست‌کم در سطحی خاص ــ آگاه است. و من همیشه تحت‌تأثیر قرار می‌گیرم از اینکه می‌بینم متفکران بزرگ سیاست و دموکراسی همواره از دموکراسی شهروندان صحبت کرده‌اند. کسانی همچون روسو، کوندورسه، و توکویل گفته‌اند که دموکراسی وجود نخواهد داشت اگر دموکرات آگاه وجود نداشته باشد؛ یعنی دموکراتی که مسائل جامعه را بر ذمه گیرد و آنها را به افراد کاریسماتیک، همچون سلاطین یا دبیرکل‌های حزبی،

واگذار ننماید. به عقیدهٔ روسو، حتی نباید چیزی به نام نمایندهٔ مردم هم وجود داشته باشد، زیرا در این حال مردم بهانه‌ای پیدا می‌کنند که بگویند: "من خودم راکنار می‌کشم و مسائل را به دست دیگران می‌سپارم." پس دموکراسی نیازمند شهروندان آگاه است؛ و در جایی که در امور جامعه فساد راه می‌یابد، دموکراسی نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بنابراین به‌گمان من میان وجدان اخلاقی و سیاست حقیقتاً رابطه‌ای وجود دارد. اگر شهروندان دست به انتقاد از رهبرانشان نزنند و از آنها حساب نخواهند، دموکراسی امکان وجود نخواهد داشت. دموکراسی آنگاه ممکن است که به نمایندگان مردم بگوییم: ما این مسئولیت را به دوش شما می‌گذاریم، اما در آخر کار منتظریم شما به ما گزارش بدهید. این کاری عادی است. و اگر شهروندانی روشن‌بین و سختگیر نداشته باشیم، سیاستمدارانی بلندمرتبه نیز نخواهیم داشت؛ بلکه افراد فاسد یا جاه‌طلب مصدر امور خواهند شد؛ و این برای دموکراسی بسیار خطرناک است. پس، از این جهت میان اخلاق و سیاست رابطه‌ای وجود دارد، بدین معنی که بدون دموکرات‌هایی سختگیر دموکراسی وجود ندارد.

□ به تعبیر دیگر، سقوط ارزشهای اخلاقی ما را رفته رفته به جانب سقوط دموکراسی سوق می‌دهد.

□ بله، یعنی ما به طرف توده‌گرایی (populisme) برلوسکونی در ایتالیا یا لوپن در فرانسه می‌رویم. اینها کسانی هستند که علناً شهروندان را مسخره می‌کنند و آنها را احمق می‌شمارند. این را هم باید گفت که آنچه دموکراسی را تهدید می‌کند خطر عوامفریبی است؛ و این توده‌گرایی شکلی از عوامفریبی است. عوامفریبی فقط در جایی امکان وجود دارد که در آن جا مردم از مردم‌بودن صرف‌نظر کنند و بدل به‌گله شوند ــ گله‌ای که بتوان آن را به هر سویی راند.

□ و در برابر چنین عوامفریبی‌ای نقش و مسئولیت یک روشنفکر چیست؟

آیا باید نقش مربی را بازی کرد؟

■ به عقیدهٔ من، فقط روشنفکران نیستند. در فرانسه، روشنفکران نقشی برای خود قائلند که تا حدودی غصبی است. به گمان من دموکراسی تنها هنگامی زنده است که گروههای متعدد وجود داشته باشند و آنها هم زنده باشند. حتی پیشه‌وران و صاحبان مشاغل آزاد هم باید نسبت به سیاستمداران سختگیر باشند. اهل علم هم به‌عنوان شهروند مسئولیتهای اجتماعی دارند. در مورد کشاورزان و دیگر گروههای اجتماعی نیز چنین است. من فکر می‌کنم که در این چارچوب کلیسا هم نقشی اساسی دارد. پل ریکور بارها گفته است که دموکراسی نیازمند مردان و زنان معتقد است. به عقیدهٔ من نقش مذاهب تحمیل پیامشان به جامعه نیست، بلکه رسوخ در دل افراد است. مذاهب پیش از هر چیز شکل‌دهنده و سازنده هستند. به همین ترتیب، روشنفکران هم نقشی دارند، اما مجهزتر از شهروندان عادی نیستند. به گمان من روشنفکران نقشی مهم دارند، برای اینکه به گفتار و نوشتار دسترسی دارند، یعنی امکانی که در اختیار کشاورز یا پیشه‌ور نیست. پس، از این جهت، روشنفکران نقشی خاص و متمایز دارند؛ اما خطری نیز ملازم این نقش است ــ خطری که آن را خوب می‌شناسیم ــ و آن غصب قدرت است.

□ حالا که از کلیسا نام بردید، خوب است کمی هم در مورد این نهاد صحبت کنیم. شما نوشته‌اید که کلیسای مسیحی باید نقشی اساسی در تربیت وجدانها به منظور ایجاد فرهنگی دموکراتیک بازی کند. اما من فکر می‌کنم که برای دفاع از چنین موضعی، کلیسا باید در درون همگن‌تر و متجانس‌تر شود. حال آنکه، گفت‌وگوی میان کلیساهای مختلف دچار آشوب و تشنج است. فکر نمی‌کنید که در حال حاضر در درون کلیسای مسیحی و از رهگذر کارهای علمایی روحانی همچون کونگ و دروئرمن، شاهد یک رویارویی میان وجدان فردی و قدرت کلیسا هستیم؟

□ نخست باید بگویم که کلیسای کاتولیک توده‌ای یکپارچه نیست. همچنانکه بولس حواری می‌گوید، کلیسا بدنی زنده است و اعضای مختلفی دارد که وظایف و مسئولیتهای متفاوتی دارند. پس اگر چنین باشد، در درون کلیسا نه فقط ضرورتاً تکثیر وظایف برقرار است ــ چون هر کس هر کاری نمی‌کند ــ بلکه برای دریافت پیام مسیحیت به شیوه‌ای خاص و متفاوت تکثر فکری نیز حاکم است. ادوار بزرگ تاریخ کلیسا، مثلاً قرون وسطا، ادواری هستند که در آنها مکاتب دینی و کلامیِ رسمی، رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. مکاتب فرانسیسی با مکاتب سنت‌توماسی متفاوت بودند؛ و بقیه هم همین‌طور. این تکثر بخشی از خود اندیشهٔ کلیساست. بنابراین کلیسا توده‌ای یکپارچه نیست. کلیسا وجدان انسانها را به شیوه‌ای متکثر می‌پروراند، برای اینکه در درون آن تکثری سالم و پذیرفته‌شده وجود دارد. و من فکر می‌کنم که ایمان، بدون اینکه دچار توتالیتاریسم شود، نمی‌تواند این تکثر آراء و عقاید را نپذیرد، وگرنه گرفتار نوعی خودکامگی روح خواهد شد که با نگرش ایمان کاملاً مغایرت دارد.

به محض اینکه این مسئله ــ که مسئله‌ای اساسی است ــ طرح شد، با آنکه کلیسا میلی طبیعی به «یکی»بودن و «یک تن واحد»داشتن دارد، دیگر تقریباً چاره‌ای از اصطکاکها و جدلها نیست ــ اصطکاکها و جدلهایی که همواره میان متکلمان و علمای مختلف وجود داشته است؛ و دیگر چاره‌ای از برخوردهای سنگین، در هر گوشه و کنار، نسبت به فلان یا بهمان متفکر یا متکلمی نیست که مقامات کلیسا عقیده دارند پا را از حد آنچه می‌بایستی انجام دهد فراتر گذاشته است. نمی‌دانم چگونه می‌توان از این وضع اجتناب کرد، چون در تمام اعصار کلیسا گرفتار این وضع بوده است. این مسئله در حوزهٔ علوم هم مصداق دارد. آن که تحقیقی می‌کند، همقطارانش همیشه با وی موافق نیستند. این بخشی از زندگی روح است.

حال بگذارید در اینجا عنصر سومی را اضافه کنم؛ و آن اینکه، مسلماً امروز در کلیسای کاتولیک، و بخصوص در واتیکان، نوعی هیجان‌زدگی و ترس از

انفجار دیده می‌شود، چون کلیسا جهانی شده و تنوع زیادی یافته است. واتیکان احساس می‌کند که دیگر وحدتی وجود ندارد و، بنابراین، در ژان پل دوم نوعی تمایل به تسلط مجدد بر کلیسا مشاهده می‌شود، یعنی اینکه می‌خواهند همه مانند واتیکان و مانند ژان پل دوم فکر کنند. درنتیجه، نوعی بحران پدید آمده است، در حدی که واتیکان تنوع را چندان برنمی‌تابد. بنابراین درست به کسانی که حرفهای بحث‌انگیز می‌زنند و حتی به کسانی که تنوع را نشان می‌دهند بد نگاه می‌کنند.

این بخشی از تصلب کلیسای کاتولیک است، اما در غالب مذاهب دیگر هم دیده می‌شود. این مسئله در مورد یهودیان و مسلمانان نیز صدق می‌کند. این حالت نوعی انقباض و درخودفرورفتن ادیان است، برای اینکه خطر انفجار آنها را تهدید می‌کند. این اصطکاک در کلیسای کاتولیک نیز وجود دارد.

□ خود شما هم این اصطکاک را در درون مجلهٔ «اتود» داشتید، چون مدیر این مجله بودید.

□ بله، تا حدودی چنین وضعی بود. اما درعین‌حال می‌خواستم از مجلهٔ اتود بیرون بیایم، چون کار بسیار سنگینی بود و من می‌خواستم خودم به نوشتن ادامه دهم؛ آخر در مجله‌ای که برای آن از دیگران نوشته می‌گیرید، خودتان چندان نمی‌نویسید.

در این مورد بحثی وجود داشت، به علت جوّی که با شما دربارهٔ آن صحبت کردم. تا آنجا که مجلهٔ اتود تریبونی آزاد بود، کنار گذاشتن مدیر به‌معنای حمله به این فضای آزادی بود. مسئله به این‌گونه مطرح شد، اما واقعیت لزوماً این نبود.

□ به عقیدهٔ شما، آیا کلیسا، برای نزدیکترشدن به مسائل پایان قرن بیستم، باید بحثهای درونی مدرنیته را بپذیرد؟

□ اما کلیسا کار دیگری نمی‌تواند بکند، چون کاتولیک‌ها در درون مدرنیته قرار دارند. منظورم این است که ما در مدرنیته هستیم، چون گرفتار علم و تکنولوژی هستیم، چون در محاصرهٔ اطلاعات قرار داریم، چون در نظامهای دموکراسی زندگی می‌کنیم. این بحثها هم‌اینک در درون کلیسا جریان دارد. چگونه ممکن است چنین نباشد. کاتولیک‌ها که در حاشیهٔ جامعهٔ قرن بیستم نیستند؛ داخل آن هستند. خوب، نسبت به مدرنیته برخی از آنها نظر مساعدتری دارند و برخی دیگر نظری نامساعد. اما از آنجا که ما دیگر داخل آن هستیم، به گمان من، گفتن اینکه آیا باید با مدرنیته موافقت کرد یا مخالفت، مسئله‌ای کاذب است. بنابراین مسئله این است که بدانیم آیا باید درخصوص مقولات الاهیات در ارتباط با مدرنیته، از دیدگاه الاهیات، بازاندیشی کرد یا نه. مثلاً از دیدگاه تکتولوژی مسئله بخوبی روشن است. سؤال این است: یک مسیحی تا چه حد باید از کارهای فنی پرهیز کند؟ می‌بینیم که در اینجا مسئله پذیرش یا عدم‌پذیرش فن و تکنولوژی نیست، بلکه طرح مسائل اخلاقی و معنوی است.

□ این نکته مرا به یاد حرفی می‌اندازد که اریک فروم، پنجاه سال پیش، می‌گفت: "تمام مذاهب رسمی روزی باید در برابر این انتخاب قرار گیرند: یا «قدرت‌طلب» بمانند یا «انسانگرا» شوند." آیا کلیسای مسیحی توانسته است از این مرحله بگذرد؟

□ این کار هیچ‌گاه یکباره و به‌صورتی قطعی انجام نگرفته است. می‌توان گفت که با شورای دوم واتیکان، کلیسا دست به تلاشی عظیم به سوی مدرنیته زد. از سوی دیگر باید گفت که کلیسای کاتولیک همچنان کلیسایی سازمان‌یافته باقی مانده است. کلیسای کاتولیک کلیسایی مبتنی بر سلسله‌مراتب است. به عقیدهٔ من این شانسی بزرگ است، برای اینکه قدرتی وجود دارد که می‌تواند به نام کلیسا سخن بگوید. پاپ می‌تواند در سطح جهان در مسائل جهان سوم، خلع سلاح، و نظایر اینها دخالت کند. جهان به چنین قدرت اخلاقی

احتیاج دارد. اما به‌محض آنکه کلیسا سازمانی سلسله‌مراتبی پیدا می‌کند، دیگر تقریباً به‌ناگزیر این قدرت مسئله‌ساز می‌شود و تشنجی دائمی میان قدرت‌طلبی و انسانگرایی پدیدار می‌گردد. در دوران شکننده‌ای، همچون دوران ما، تردیدی نیست که قدرت دچار تصلب می‌گردد.

□ مسلماً؛ چون از مسیحیتی که صرفاً نوعی انسانگرایی بدون آیین و بدون اصول دین باشد چه پدید می‌آید؟

□ البته، چون مسیحیت در مجموعهٔ نمادهایش بازتاب می‌یابد؛ بدین معنی که نفوذ در اذهان صرفاً با اندیشه صورت نمی‌گیرد، بلکه نمادهای بزرگی ـ همچون پدر، پسر، بدن مسیح، و نظایر اینها ـ در کار هستند که در عالم خیال تأثیر می‌کنند. ایمان مسیحی با بدن سخن می‌گوید و از این‌روست که چیزی شخصی است. پس هدف آن نیست که نمادهایی همچون مناسک و آداب کلیسا را به‌نفع یک انسانگرایی مجرد که نوعی فلسفهٔ مفهومی است کنار بگذاریم.

□ فکر می‌کنید که با فروپاشی ایدئولوژی کمونیستی و تضعیف فلسفهٔ مارکسیستی، دین مسیح جای بیشتری در اروپای امروز داراست؟

□ کشورهای شرق اروپا را نگاه کنید. کراراً می‌گفتند که با پایان گرفتن کمونیسم کلیسای کاتولیک نیروی معنوی تازه‌ای خواهد یافت. اما آنچه اکنون می‌بینیم خلاف این را نشان می‌دهد. مسیحیان این کشورها عمیقاً تأثیر توتالیتاریسم شوروی را بر جان و روح خود دارند. اراده و انسانیت این مردم عمیقاً در هم ریخته و ساختار خود را از دست داده است، لذا پایان گرفتن این رژیمها آنان را در برابر نوعی بیابان انسانی قرار داده است؛ بدین معنی که مردم قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. مسیحیان بشدت تحت تأثیر این وضعیت هستند. بنابراین امروز در جمهوری چک، مجارستان، یا لهستان شاهد

چنین آشفتگی و به‌هم‌ریختگی‌ای در کلیسا هستیم، چون این مردم دیگر عادت به قبول مسئولیت ندارند، چون همیشه در ترس یا زندگی مخفی یا زندگی فردی به‌سر برده‌اند و دیگر قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. بنابراین، از این دیدگاه، پایان کمونیسم بحرانی سخت را در میان افراد مذهبی در پی داشته است. فساد را در روسیه ببینید. مردم دیگر عادت به کار و دقت و صداقت ندارند؛ یعنی عادت به تمام ارزشهایی که دموکراسی بر آنها بنا شده است. مردم و بخصوص مسیحیان دچار آشفتگی و درهم‌ریختگی‌اند.

□ برای اینکه آنان بیشتر به‌دنبال ارزشهای تجاری غرب هستند تا دموکراسی؟

□ تمامی شواهد حاکی از آن است که با کسانی روبروییم که طی پنجاه سال هرگز به مسئولیت، ابتکار، شهامت، و صداقت عادت نکرده‌اند. آنان تمام وقت مشغول دروغ گفتن بوده‌اند. این وضع نوعی ذهنیت خاص را پدید می‌آورد. مردم شرق اکنون آزادند تا قوانین خود را انتخاب کنند، اما بلد نیستند به قانون احترام بگذارند. به گمان من این بحران جدی است.

□ در کتابتان در جایی می‌گویید: "وجدان را نفی شر و افکار توحش به اثبات می‌رساند." شاید وجدان مادامی که توحشی وجود دارد اثبات می‌شود، اما وقتی‌که این توحش از میان رفته باشد، وجدان فلج می‌شود.

□ بله، نوعی فلج وجدان وجود دارد و در این حال وجدان دیگر نمی‌داند با چه چیزی مبارزه کند.

□ وجدان، به‌نوعی، دچار ابتذال می‌شود.

□ بله. و آنان مأیوس می‌شوند، چون نتیجهٔ کارهایشان را نمی‌بینند. در این حال می‌گویند: "شرافت به چه کار می‌آید؟ اگر می‌توان به کمک فساد از

شر آن خلاص شد، بسم‌الله!" من واقعاً تصور می‌کنم که میراث مارکسیسم میراثی سنگین است، و کلیساهای شرق اروپا اسیر این گردابند.

□ به عقیدهٔ شما، آیا ممکن است ارزشهای عام و جهانشمول مدرنیته در برابر نسبی‌گرایی حاکم بر فضای کنونی ایستادگی کند؟

□ امیدوارم. اما این نبردی دشوار است و برنده‌ای ندارد. گرایشهای ناسیونالیستی اشکال دیگر فنی ارزشهای عام هستند. به همین علت من از زمرهٔ آن کسانی نیستم که گمان می‌کنند همین‌که دموکراسی برپا شد دیگر با ریتم خاص خودش گسترش می‌یابد. به گمان من دموکراسی همواره نیازمند آن است که روح تازه‌ای به کالبدش دمیده شود و از جایی نیرو گیرد. اینجاست که نقش فیلسوفان، و همچنین مذاهب، اهمیت می‌یابد. به گمان من مذاهب باید در بیان و شرح عظمت و قدرت این ارزشهای عام، در برابر وسوسهٔ بازگشت به خود یا بازگشتی ناسیونالیستی، شرکت کنند. دموکراسی پیکاری دائمی است. آنچه ضامن دموکراسی است تنها یک قانون اساسی خوب با بندهای خوب نیست. دموکراسی شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی نیست. بدون شهروندانی آگاه به ارزشهای عام، دموکراسی معنا ندارد. این ارزشهای عام را شهروندان باید از شعر، فلسفه، و دین استخراج کنند.

□ و شما آرزومند مسیحیتی هستید که، به گفتهٔ نیچه، عبارت است از "بی‌اعتنایی کامل به اصول، مناسک، روحانیون، کلیسا، و الاهیات."

□ من خواهان مسیحیتی هستم که به خودش وفادار باشد، یعنی دین آزادی باشد ــ همچنانکه هست. با این گفته، مقصودم دورریختن کل نمادهای مسیحی نیست، که در این صورت دینی اسطوره‌زدا خواهیم داشت. و این تراژدی مذهب پروتستان در قرن بیستم است؛ یعنی با اسطوره‌زدایی، دیگر

چنین آشفتگی و به‌هم‌ریختگی‌ای در کلیسا هستیم، چون این مردم دیگر عادت به قبول مسئولیت ندارند، چون همیشه در ترس یا زندگی مخفی یا زندگی فردی به‌سر برده‌اند و دیگر قادر نیستند ابتکاری از خود نشان دهند. بنابراین، از این دیدگاه، پایان کمونیسم بحرانی سخت را در میان افراد مذهبی در پی داشته است. فساد را در روسیه ببینید. مردم دیگر عادت به کار و دقت و صداقت ندارند؛ یعنی عادت به تمام ارزشهایی که دموکراسی بر آنها بنا شده است. مردم و بخصوص مسیحیان دچار آشفتگی و درهم‌ریختگی‌اند.

□ برای اینکه آنان بیشتر به‌دنبال ارزشهای تجاری غرب هستند تا دموکراسی؟

□ تمامی شواهد حاکی از آن است که با کسانی روبروییم که طی پنجاه سال هرگز به مسئولیت، ابتکار، شهامت، و صداقت عادت نکرده‌اند. آنان تمام وقت مشغول دروغ گفتن بوده‌اند. این وضع نوعی ذهنیت خاص را پدید می‌آورد. مردم شرق اکنون آزادند تا قوانین خود را انتخاب کنند، اما بلد نیستند به قانون احترام بگذارند. به گمان من این بحران جدی است.

□ در کتابتان در جایی می‌گویید: "وجدان را نفی شر و افکار توحش به اثبات می‌رساند." شاید وجدان مادامی که توحشی وجود دارد اثبات می‌شود، اما وقتی‌که این توحش از میان رفته باشد، وجدان فلج می‌شود.

□ بله، نوعی فلج وجدان وجود دارد و در این حال وجدان دیگر نمی‌داند با چه چیزی مبارزه کند.

□ وجدان، به‌نوعی، دچار ابتذال می‌شود.

□ بله. و آنان مأیوس می‌شوند، چون نتیجهٔ کارهایشان را نمی‌بینند. در این حال می‌گویند: "شرافت به چه کار می‌آید؟ اگر می‌توان به کمک فساد از

شر آن خلاص شد، بسم‌الله!" من واقعاً تصور می‌کنم که میراث مارکسیسم میراثی سنگین است، و کلیساهای شرق اروپا اسیر این گردابند.

□ به عقیدهٔ شما، آیا ممکن است ارزشهای عام و جهانشمول مدرنیته در برابر نسبی‌گرایی حاکم بر فضای کنونی ایستادگی کند؟

□ امیدوارم. اما این نبردی دشوار است و برنده‌ای ندارد. گرایشهای ناسیونالیستی اشکال دیگر فنی ارزشهای عام هستند. به همین علت من از زمرهٔ آن کسانی نیستم که گمان می‌کنند همین‌که دموکراسی برپا شد دیگر با ریتم خاص خودش گسترش می‌یابد. به گمان من دموکراسی همواره نیازمند آن است که روح تازه‌ای به کالبدش دمیده شود و از جایی نیرو گیرد. اینجاست که نقش فیلسوفان، و همچنین مذاهب، اهمیت می‌یابد. به گمان من مذاهب باید در بیان و شرح عظمت و قدرت این ارزشهای عام، در برابر وسوسهٔ بازگشت به خود یا بازگشتی ناسیونالیستی، شرکت کنند. دموکراسی پیکاری دائمی است. آنچه ضامن دموکراسی است تنها یک قانون اساسی خوب با بندهای خوب نیست. دموکراسی شرط لازم آزادی است، اما شرط کافی نیست. بدون شهروندانی آگاه به ارزشهای عام، دموکراسی معنا ندارد. این ارزشهای عام را شهروندان باید از شعر، فلسفه، و دین استخراج کنند.

□ و شما آرزومند مسیحیتی هستید که، به گفتهٔ نیچه، عبارت است از "بی‌اعتنایی کامل به اصول، مناسک، روحانیون، کلیسا، و الاهیات."

□ من خواهان مسیحیتی هستم که به خودش وفادار باشد، یعنی دین آزادی باشد ـ همچنانکه هست. با این گفته، مقصودم دورریختن کل نمادهای مسیحی نیست، که در این صورت دینی اسطوره‌زدا خواهیم داشت. و این تراژدی مذهب پروتستان در قرن بیستم است؛ یعنی با اسطوره‌زدایی، دیگر

هیچ چیز باقی نمی‌ماند. درحقیقت، دینی باید وجود داشته باشد که معتقد به آزادی باشد، بازی خرد را بپذیرد، و تن به بحث دهد اما، درعین‌حال، تمام نمادها و سازمان روحانیتش را حفظ کند. مسیحیت بدون کلیسا چیست؟ درست است که در این حال باری سنگین بر دوش ما می‌افتد، اما باید با سنگینی این بار مقابله کرد. بدون کلیسا چه به دست می‌آوریم؟

□ وجدان مسیحیان را.

□ بله، اما وجدان در کلیسا شکل می‌گیرد. کسی همچون قدیس فرانسیس آسیزی بدون انجیل به‌وجود نمی‌آید. وجدان نتیجه است. به این ارتباطِ با دیگری نیازمندیم.

□ این ارتباطِ با دیگری، ارتباط با ادیان دیگر و گفت‌وگویی دائمی با آنها نیز هست.

□ البته. بدون چنین گفت‌وگوی دائمی، ادیان در خودشان محصور و محبوس می‌مانند. این مسئله‌ای بسیار دشوار است. مسئله عبارت است از اجتناب از بروز هرگونه سوءِتفاهمی. به‌گمان من کلید حل این مسئله آن است که هیچ دینی نباید بگوید: "من تنها دین حامل حقیقت هستم و آن دین دیگر در اشتباه است." اگر با این فرض آغاز کنیم، نمی‌توانیم با یکدیگر گفت‌وگو کنیم. فرض گفت‌وگو این است که بگوییم: "همگی باید توضیح دهیم که چرا در تاریخ زبان یکدیگر را نفهمیده‌ایم"، پس باید تعصبات و پیشداوریهایمان را رها کنیم، به‌نحوی که حرف همدیگر را بهتر بفهمیم و، درعین‌حال، به حقیقتهایمان وفادار باقی بمانیم. در رابطه‌ای مبتنی بر زور و تحقیر گفت‌وگویی برقرار نمی‌شود.

ژوئیه ۱۹۹۴



لشک کولاکوفسکی

Leszek Kolakowski

□ شما متولد لهستان هستید. چه خاطره‌ای از دوران کودکی و جنگ جهانی دوم دارید؟

□ البته از کودکیم خاطرات زیادی برایم مانده است. مثلاً سالهای جنگ را خیلی زنده به یاد می‌آورم. آن سالها برای همهٔ کسانی که تحت اشغال نازی‌ها زندگی می‌کردند دوران وحشت بود. من به اردوگاه اسرای آلمان نرفتم و، همان‌طور که می‌بینید، زنده ماندم.

□ کجا درس خواندید؟ چگونه به فلسفه علاقه‌مند شدید؟

□ من در لودز درس خواندم که دومین شهر لهستان بود و، در نخستین سالهای پس از جنگ، پایتخت فرهنگی کشور محسوب می‌شد، چون ورشو به دست مهاجمان آلمانی کاملاً ویران شده بود. معلمانم عقل‌گرایانی

نیرومند بودند و نمایندهٔ تفکر تحلیلی و تجربه‌گرا به‌شمار می‌رفتند؛ خواندن منطق و فلسفهٔ علم بخش اعظم دوران تحصیل مرا به خود اختصاص داد. من دیگر این شیوهٔ تفکر را دنبال نمی‌کنم، اما از معلمان دانشگاهیم ممنونم که ما را با روحیهٔ مسئولیت فکری و دقت منطقی تربیت کردند. پس از فلسفه، کمی هم جامعه‌شناسی و کمی هم ادبیات یونان و روم خواندم.

☐ بعدها به تدریس فلسفه در دانشگاه ورشو پرداختید، اما رژیم کمونیستی، پس از سقوط پراگ درسال ۱۹۶۸، شما را اخراج کرد.

☐ در مارس ۱۹۶۸، دولت مرا همراه با عده‌ای از همکارانم از دانشگاه ورشو اخراج کرد. دولت کمونیستی ما را متهم کرد که مسئول جنبش دانشجویی مخالف دولت هستیم و علیه نظام ستمگر می‌جنگیم. این تصفیه‌ای بزرگ بود که آسیبی جدی به زندگی فرهنگی لهستان وارد آورد. افراد زیادی به زندان افتادند، و نهادهای فرهنگی متعددی از میان رفتند.

☐ شما مجبور شدید لهستان را ترک کنید، و به تدریس در دانشگاههای مختلف امریکا و اروپا پرداختید. اما چرا تصمیم گرفتید در آکسفرد بمانید و در اینجا تدریس کنید؟

☐ پس از ترک لهستان در اواخر سال ۱۹۶۸، یک سالی را در دانشگاه مک‌گیل مونترال گذراندم و یک سالی را هم در دانشگاه برکلی در کالیفرنیا. می‌توانستم در جاهای متعددی در امریکا بمانم، اما، به مجردی که فرصتش پیش آمد، ترجیح دادم به آکسفرد بروم. من امریکا را دوست داشتم، و هنوز هم دوست دارم، اما ترجیح دادم در اروپا بمانم، چون به محیط فرهنگی‌ای که با آن مأنوس هستم نزدیکتر است، و به لهستان نزدیکتر است.

☐ ویژگیهای تدریس فلسفه در آکسفرد چیست؟ آیا چیزی به اسم فلسفهٔ

آکسفرد وجود دارد؟

□ تا آنجا که می‌توانم بگویم، هنوز سنت تحلیلی بر فلسفهٔ آکسفرد ــ که من به‌معنای دقیق کلمه در آن شرکت ندارم ــ مسلط است، هرچند درست نیست که بگوییم هیچ چیز دیگری وجود ندارد. مکتبهای قدیمی ــ یعنی تجربه‌گرایی منطقی و فلسفهٔ زبان عادی ــ به شکل قبلیشان دیده نمی‌شوند، اما روحیهٔ عمومی سنت فلسفهٔ تحلیلی هنوز حاکم است.

□ آیا محیط فلسفی آکسفرد بر شما تأثیری گذاشته است؟

□ نه، نمی‌توانم بگویم که محیط فلسفی آکسفرد بر من تأثیر زیادی گذاشت. من به سنت فلسفهٔ تحلیلی احترام می‌گذارم، اما خودم را در این سنت نمی‌دانم.

□ آیا میان علایق فلسفی شما و علایق تاریخیتان ارتباط نزدیکی هست؟

□ نمی‌توانم خط دقیقی میان علایق فلسفی و تاریخیم بکشم. برخی از کتابهایم (بخصوص حضور اسطوره، دین، و وحشت متافیزیکی)، به‌معنای دقیق کلمه، تاریخی نیستند؛ بااینهمه در مورد پسزمینهٔ فراز و نشیب‌های تاریخی عقاید دست به تفسیر فلسفی می‌زنم؛ من تا حد زیادی دربارهٔ «فلسفهٔ فرهنگ»، معنای اندیشه‌ها و عقاید، معنای فکر دینی و متافیزیک در بافت تاریخی فکر می‌کنم. شاید بهتر است بگویم فلسفهٔ من حواشی است بر توصیف تاریخی.

□ شما را امروز یکی از مفسران عمدهٔ فلسفهٔ مارکسیستی می‌دانند. فروپاشی فلسفی مارکسیسم را در جهان ما چگونه توضیح می‌دهید؟

□ مارکسیسم، البته، بخشی مهم از تمدن اروپاست و، از این جهت،

همواره ارزش مطالعه را دارد. مارکسیسم، به‌عنوان مدینهٔ فاضله، به عنوان برنامه‌ای برای آینده یا پیش‌بینی‌هایی درخصوص رشد تمدن، به مسائل امروزی ما «مربوط» نیست. تمام پیش‌بینی‌های مارکس کاملاً غلط از آب درآمد، تمام اندیشه‌های مربوط به آیندهٔ مشعشع کمونیسم ـ به‌صورتی ماهرانه و ظاهرفریبانه ـ به‌عنوان ابزار ایدئولوژیک رژیمهای توتالیتر به کار گرفته شدند. بااینهمه، مارکس نظریاتی قابل‌توجه دربارهٔ تاریخ فرهنگ از خود به‌جا گذاشته است. این نظریات می‌توانند به‌کار روند بی‌آنکه با نظامی فراگیر مرتبط باشند، نظامی که ادعا کند همه چیز را در خود دارد. مارکسیسم به‌عنوان یک «نظام» مسلماً مرده است، اما در مقام پدیده‌ای تاریخی همچنان قابل‌توجه است. در دو دههٔ اخیر یا بیشتر، پیش از فروپاشی کمونیسم در اروپا، مارکسیسم هنوز نوعی ایدئولوژی اجباری یا نیمه‌اجباری در کشورهای کمونیستی بود، اما آن چهرهٔ حق‌به‌جانبش را از دست داده بود و دیگر کسی این ایدئولوژی را جدی نمی‌گرفت. مارکسیسم بدل به پیرایه‌ای بی‌ارزش شد و فروپاشی‌اش داشت کامل می‌شد.

□ نظر شما دربارهٔ اوضاع سیاسی در کشورهای کمونیستی سابق چیست؟

□ دشوار است بگوییم که آدم از وضعیت سیاسی در کشورهای کمونیستی سابق «خوشحال» است. چند سال پیش صحبت از «بازار» یا «خصوصی‌سازی» آسان بود، اما هیچ‌کس تصور نمی‌کرد این انتقال تا چه اندازه می‌تواند دشوار باشد. بااینهمه، علی‌رغم مشکلات عظیم، بیکاری، فقر، و مناقشات سیاسی، روشن است که اقتصاد در جهان مابعدکمونیسم حرکت دارد و امیدی معقول وجود دارد که در این کشورها نهادهای دموکراتیک تثبیت شوند. منظورم کشورهای لهستان، مجارستان، و جمهوری چک است. من به خود اجازه نمی‌دهم دربارهٔ روسیه و اوکرائین چیزی را پیش‌بینی کنم؛ این کشورها موقعیتی فوق‌العاده دشوار دارند و سرنوشت دموکراسی در آنها

هنوز روشن نیست.

□ شما را به‌عنوان فیلسوف می‌شناسند، امانمایشنامه و کارهای ادبی نیز می‌نویسید.

□ بله، چند نمایشنامه و کار ادبی ــ عمدتاً قصه ــ نوشته‌ام. قرار نبوده است این آثار جانشین تأملات فلسفی باشند، اما هر دو وجه کارهای من تقریباً با هم مرتبطند: همگی تأملاتی هستند در باب برخی معضلات غیرقابل حل زندگی انسان.

□ شما یکی از اندک متفکران اروپایی هستید که هم به سنت روشنگری تعلق دارید و هم به میراث مسیحیت.

□ البته؛ آدم نمی‌تواند به تمدن اروپایی متعلق باشد و در همان حال هم به سنت روشنگری و هم به میراث مسیحیت تعلق نداشته باشد. روشنگری و مسیحیت هر دو با هم تمدن ما را ساخته‌اند، درحالی‌که در نبردی پایان‌ناپذیر به زندگی در کنار یکدیگر ادامه داده‌اند. این تمدن هرگز نمی‌تواند اجزاءِ متخالفش را درهم «ترکیب نماید»؛ اما همین تضاد درونی این تمدن است که آن را زنده نگه می‌دارد. تمدنهایی که کاملاً یکدست و یکپارچه‌اند نمی‌توانند دوام آورند ــ خواه این یکپارچگی به‌زور حاصل شده باشد خواه درنتیجهٔ توافق؛ این تمدنها یا پاره‌پاره می‌شوند یا می‌میرند.

□ آیا امروز جوانان را تشویق می‌کنید که به حوزهٔ مطالعات فلسفی وارد شوند؟

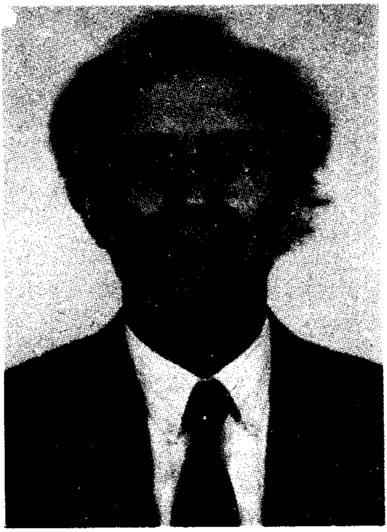
□ من کسی را تشویق نمی‌کنم که وارد مطالعات فلسفی شود. اما اعتراف می‌کنم که پرسشهای اساسی فلسفی ــ هرچند آن‌طور که مایهٔ رضایت

کامل باشند «حل» نخواهند شد ـ وسوسه‌های ابدی ذهن انسان هستند و توجه و علاقه به آنها را احکام تجربه‌گرایان رادیکال از میان نخواهد برد.

□ آیندهٔ تفکر فلسفی را چگونه می‌بینید؟

□ دربارهٔ آیندهٔ تفکر فلسفی نمی‌توان به صورتی ملموس و عینی اظهارنظر کرد. ممکن است محتاطانه بگوییم که در همین لحظه چند فیلسوف بسیار باهوش، بااستعداد، و خوب وجود دارند؛ اما، تا آنجا که من می‌توانم ببینم، هیچ فیلسوف واقعاً بزرگ زنده‌ای، کسی که افقهای تازه‌ای به روی تفکر فلسفی گشوده باشد، وجود ندارد. آینده را به آینده واگذار کنیم.

اوت ۱۹۹۴



پیر ژان لاباریر

Pierre Jean Labarrière

☐ نخستین سؤال من مربوط است به آشنایی شما با فلسفه بـه‌طور عـام و فلسفهٔ هگل به‌طور خاص. چگونه به فکر هگل رسیدید؟

☐ قبل از هگل، فلسفه من‌حیث فلسفه مطرح بود. ریشه‌های پرسش فلسفی چیست؟ هیچ‌کس نمی‌داند. به گمان من، انسان با ضرورت ذاتی طرح پرسشهای اساسی در مورد زندگی متولد می‌شود، پیش از آنکه از آن آگاه شود. شاید همزمان با ورود به عالم هگلی، آنچه کوشیدم دربارهٔ آن فکر کنم، سیال بودن منشأ بود، یعنی این اندیشه که در هر کجا، در من، در شما، یا در دیگری، در مکتبی فلسفی یا در یک ایدئولوژی، نوعی ذخیرهٔ معانی به‌طور کلی وجود دارد که ما مجبوریم در جریان قرون و در طول زمان از آن بهره گیریم و برداشت کنیم. آنچه در فلسفه مرا شیفتهٔ خودکرد قدرت خلاقهٔ آزادی بود، قدرت «موجدهٔ» آن ــ به‌تعبیر میشل دو سرتو ــ، قدرت گسیختنی که در هر فردی وجود دارد و در هر فردی موجد تصویری از جهان می‌شود؛ و تا حد

زیادی ریشه در چیزی دارد که آن چیز خود مقدم است بر انتخابهای ما. ما هر یک در سنتی فرهنگی، در جامعه‌ای سیاسی، در یک ملت، گاه در سنتی دینی (مثلاً من در آیین کاتولیک) به دنیا می‌آییم. این چیزی است که نیازمند نوعی عینی‌سازی، نوعی تصحیح، نوعی موضعگیری شخصی است، اما هرگز انطباقی دقیق با هیئتی ندارد که به همین صورت و با تمام حواشی‌اش به ما ارث رسیده باشد. حتی وقتی پذیرش و انطباقی درونی وجود دارد که فرد می‌بیند برحسب تصادف با آن به دنیا آمده است، باز هم شخص، به‌نوعی، از نو به آن فعلیت می‌بخشد. این دیگر تغییرات جزئی درونی نیست، بلکه غالباً چشم‌اندازی است دگرگون‌شده در نحوهٔ نگریستن به جهان و دیگران. بنابراین، به نظر من، فلسفه عبارت است از برعهده گرفتن، و مسئولیت‌پذیری مجدد در گفت‌وگو با تاریخ و گذشتگان. و آنگاه در این ماجرا، فلسفه لحظه‌ای است که در آن برخوردها یا آشناییهایی حاصل می‌شود که همیشه و همیشه وجود داشتند. وقتی شروع به خواندن فلسفه در دبیرستان کردم، برکلی و دکارت را بسیار دوست داشتم؛ و وقتی تحصیلات دانشگاهیم را شروع کردم، دیگر یسوعی شده بودم. ما برنامهٔ منظمی برای شناخت متون فلسفی داشتیم. یک سال را صرف خواندن آثار افلاطون و ارسطو کردم. افلاطون را می‌پرستیدم و هنوز هم می‌پرستم و در حرکت منطقی او کاملاً احساس راحتی می‌کنم ــ حرکتی که وی از محسوس به معقول و از معقول به محسوس ترسیم می‌کند. سال دوم خاص فلسفهٔ انتقادی، و بخصوص کانت و فیشته، بود. خودم را به کانت تقریباً، و نه کاملاً، نزدیک احساس می‌کردم. و در سال سوم تحصیل بود که با فکر هگل آشنا شدم. و این بار هم این آشنایی اساساً نو نبود، بلکه نوعی تکمیل آشنایی قبلی بود. من دریافتم که این فیلسوف مسائل را به صورتی طرح می‌کند که من همیشه انتظارش را داشتم. اینجا بود که می‌توانستم نفسی براحتی بکشم. نه از آن رو که پذیرندهٔ صرف و محض احکام هگلی بودم، بلکه احساس روح و ذهنی را داشتم که امکانات بالقوهٔ خود را کاملاً آزاد نکرده بود. دهۀ ۱۹۵۰ بود، و در آن ایام در فرانسه هگل را بانوعی جزمیت مارکسیستی و نوعی اگزیستانسیالیسم

می‌شناختند که رنگ‌وبوی فلسفهٔ هگل را از آن می‌گرفت.

من به سراغ هیچ‌یک از این گرایشها نرفتم؛ استاد ما در آن هنگام ژوزف گووَن بود که به ما خواندن آثار هگل و تجزیه و تحلیل آنها را یاد می‌داد، و من از همان ابتدا دریافتم که هگل نه این است و نه آن؛ نه فیلسوف نظامی است بسته و منجمد، و نه فیلسوف حدسیاتی که متعلق به جهان احساسات است. بلکه وی فیلسوفی‌است که حرکتی منطقی را شکل داد، حرکتی که حوادثی را که وی خود تجربه کرده‌بود به صورت عمیقاً منسجم گرد می‌آورد و، درعین‌حال، با وجود خلوص‌بیان منطقی‌اش، قابل موضوع‌بندی است، حرکتی که قاعده‌ای برای خواندن حوادث بی‌انتها به‌دست می‌دهد تا هر حادثهٔ تازه بتواند، در تازگی و پیش‌بینی‌ناپذیری بنیادینش، شکل نهایی خود را پیدا کند و به کمال خود برسد. به تعبیر دیگر، این برای من عملی بود در جهت آزادسازی کامل و حیرتی به‌تمام در برابر تازگی واقعیت. یعنی من هیچ‌گاه به هگل علاقه‌مند نمی‌شدم، اگر در او، همچون بقیه، حرکتی خاتمه‌یافته را می‌دیدم، نوعی قصر با سنگهای مرتب و منظم، یا حتی رواقی ناگزیر که برای مشاهدهٔ جهان در پرتو نوری تازه لازم است به‌تمام در آن فرو رفت.

تجربهٔ دیالکتیک، برای من، عبارت از آن است که هیچ‌چیز به واقعیت نیفزاییم، و بگذاریم واقعیت در توانایی نو شدن محض خود به‌سر برد؛ دیالکتیک، بخصوص، برای من تجربهٔ نفی است. پس دیالکتیک ایجاد امکانی برای از میان بردن تمام پیشداوریها و، آن‌طور که هگل می‌گفت، تمام "صورتبندیهای شناخته‌شده" است. مقصود آن است که شناختی پیوسته متغیر و تازه با جنبه‌های غیرمنتظره، چونان کرنشی چندگانه و مکرر در برابر حرکتی واحد، پدید آید ــ حرکتی واحد که قبول دیگری در «دیگر بودنش» است و خواست مسلط نشدن بر دیگری، بر جهان، و بر واقعیت. مقصود هگل این نیز هست که نگرش برده و ارباب را اختیار نکنیم؛ و تحت قانون ترس از کسی زندگی نکنیم بلکه با تأیید کامل حقوق خود و دیگری در برابر واقعیت قرار گیریم و متوجه باشیم که این نگرش ممکن است جنبه‌های تراژیک داشته باشد.

چون در اینجا مسئلهٔ آزادی انسان مطرح است و آزادی تقسیم نمی‌شود. آزادی نمی‌تواند آزادی من باشد در برابر جهان یا آزادی جهان باشد در برابر من. اگر آزادی وجود دارد، بدین معناست که جهان خاتمه نیافته است، و باید روی آن کارکرد تا فکر شناخت در هویت خود و دیگری جایگیر شود. پس این نوعی اندیشهٔ نظم‌دهنده است که اسباب و جهات مختلفش را پیش از آنکه تحقق یابند نمی‌شناسیم. میان وضوح منطقی و تحقق تاریخی نوعی تقارن و هم‌آیی کامل وجود دارد.

□ پس نگرش دیالکتیک، به‌نوعی، در مقابل تحقیر انسانیت قرار دارد.

□ من در کتاب کوچکی، به نام آرمانشهر منطقی، که در این اواخر نوشته‌ام، بر اساس مورد هایدگر و مسئلهٔ یهود، از رابطه با امر نامعقول (l´impensable) صحبت کرده‌ام. امر نامعقول، به عقیدهٔ من، درواقع همین تحقیر انسانیت است، که آن را امر ناپاک نیز می‌نامند. به گمان من، نگرش دیالکتیک واقعه‌ای اخلاقی است، اما نگرشی نیست که بخواهد کارکرد نظریش را تابع یک غایت اخلاقی اولیه قرار دهد. اگر اجازه بدهید مثالی ابتدایی می‌زنم. وقتی یک دندان شیری می‌افتد، به این خاطر است که دندان دیگری از زیر دارد رشد می‌کند. اما نباید دندان شیری را، پیش از آنکه دندان دیگر آماده باشد، کشید. به این علت که حقیقت در روابط میان انسانها برقرار می‌شود، رابطهٔ حقیقی میان آنها، به‌نحوی، می‌تواند خود را تحمیل کند. حقیقی دانستن این رابطه نتیجه‌ای اخلاقی دارد. من فکر نمی‌کنم که لازم باشد تفکر را به غایتی معین پیوند داد، حال خواه این غایت پیکار علیه ناپاکی و ناروایی باشد. حتی برای به‌دست‌آوردن این غایت چیزی مؤثر وجود دارد و آن ساختن منطقی است که به تمام جهات و ملاحظات انسانیت پاسخ دهد. همین چیز را در مرتبهٔ امور دینی هم می‌بینید. کشیشی را به یاد می‌آورم، به نام گرگوار دو نیس، که از گناه به‌عنوان امری ضدمنطقی صحبت می‌کرد. اما نباید

امر ضدمنطقی را نابود کرد، چون آنچه حقیقی است قادر است خود را به‌عنوان حقیقت بر کرسی نشاند و با ضدحقیقت رویاروی شود. اعتقاد من در اینجا ایدئالیستی است، چون به‌گمان من حقیقت، وقتی به سطح معینی از پرورردگی رسید، می‌تواند خود را تحمیل کند.

□ اما در تاریخ غرب مرتبهٔ عقل مرتبهٔ خشونت نیز بوده است. آیا توجه شما به مسئلهٔ خشونت موجب شده است که به مطالعهٔ آثار اریک وایل بپردازید و به فلسفه‌اش علاقه‌مند شوید؟

□ مسلم است که وقتی به سنت دیالکتیکی اروپا توجه می‌کنیم، می‌بینیم این سنت در جهانی بسط می‌یابد که از دو قرن پیش ــ قرونی آکنده از خشونت و بی‌عدالتی که در آن انسانیت را نه فقط نازی‌ها که حتی در فرانسه هم تحقیر کردند و عقل‌گریزیِ حاصلِ انقلاب صنعتی روبه‌افزایش گذاشت ــ دیگر نمی‌توان به آسمانی بی‌زمان فکر کرد که خارج از این واقعیت باشد. اخیراً به خود گفتم که من اعتقاد دارم معارضه‌جویی منفی، که به این اعتبار در تقابل با خشونت قرار دارد، می‌تواند از جست‌وجوی دیالکتیکی حقیقت تأثیر کمتری داشته باشد. تنها مسئله این است که این جست‌وجو نیاز به دقتی زیاد دارد و، همان‌گونه که اریک وایل می‌گوید، این جست‌وجو در تفکری منطقی و فلسفی واقع می‌شود که در حکم نفی خشونت است و می‌خواهد که چنین نیز باشد. از سوی دیگر، تقریباً در همه‌جا، با قضاوتی ضدهگلی روبرو می‌شویم که این است: هگل، در سراسر آثارش و، اول از همه، در پدیدارشناسی روح کوشیده است دربارهٔ وجوه مختلف رویارویی انسان با حقیقت در اشکال سمبولیکِ نخستین بخش پدیدارشناسی روح و بعد در یکی از تکرارهای تاریخ و بعد در خشونت مذهبی و، لذا، دربارهٔ سراسر این سنت خشونت، فکر کند و از این طریق راه‌حلی برای این منازعات و این تناقضات بیابد و به آن چیزی رسیده است که خود «آشتی» (Versunung) می‌نامد. اما این «آشتی» یعنی چه؟

همه به شما خواهند گفت که هگل خود را بیرون از «تاریخ» قرار داده است. درحقیقت، تمام مسئلهٔ هگل آن است که انسان را از خشونت حاکم بیرون کشد و به‌نحوی عمل کند که در جهانی پالوده‌تر به ذات و جوهر خود راه یابد و راه‌حلی پیدا کند. اما توجه به نوشته‌های هگل نشان می‌دهد که او به چنین چیزی نرسیده است و آشتی‌ایی که در پایان کتاب پدیدارشناسی روح از آن به صورت هستهٔ اصلی نگرش انسان‌شناختی و اخلاقی خود صحبت می‌کند، آشتی‌ای پر از تنش است. تنشهایی وجود دارد که هرگونه امکان تفکر و تحولی را از میان می‌برد. من در اینجا به کانت و آنچه گفته است فکر می‌کنم، یعنی اینکه، انسان نمی‌تواند خود را از این عنصر خشونت رها سازد مگر با فکرکردن دربارهٔ زندگیش به صورتی که شایستهٔ تفکر باشد. ابهام خشونتی که باید در آن زندگی کنیم چیست؟ خشونت، هم هولناک است، به‌طوری که در مقابل آن باید خود را عقب کشیم، و درعین‌حال نیروی محرک عمل انسانی است. تمام مسئله این است که چگونه خشونت را رام کنیم و عناصر انسانی آن را از میان ببریم، و درعین‌حال کارکرد خاص آن، یعنی محرک آزادی بودن، را باقی نگه داریم. و هگل چنین کرده است. و اریک وایل هم، در تمام آثار اخلاقی و سیاسیش، کوشیده است چنین کند. مقصود آن است که نشان دهیم چگونه خشونت را ــ که امری است متعلق به انسان، و خارج از آن ما، اگر بخواهیم به‌عنوان انسان زندگی کنیم، نمی‌توانیم وضع خود را مشخص سازیم ــ می‌توان مکان تحقق عقل دانست. آشتی هگلی از تنش معنادار نیروهای متخالف ساخته می‌شود. ببینید، برای جابه‌جاکردن وزنه‌ای که نیروی محرکه‌ای ندارد و خود نمی‌تواند حرکت کند، ساده‌ترین کار آن است که دو نقطه را تعیین کنید و از آنها دو نیرو بر جسم وارد کنید که به‌لحاظ جهت متضاد یکدیگر نباشند، چون در این حال از میان می‌روند. آن تمثیل افلاطون را در نظر بگیرید که در آن دو دسته اسب سیاه و سفید وجود دارد؛ هیچ‌کس نمی‌گوید که باید اسبهای سیاه را کنار گذاشت؛ چون زندگی انسان از این تضاد و از کشیدن اسبهای سیاه و سفید، به چپ و به راست، ساخته شده است. و انسان، به گفتهٔ افلاطون، در تلاقی‌گاه این

نیروها جای دارد، چراکه هم متوجه نیروهای خیر است و هم نیروهای شر، که هر یک نقش منفی خود را هم دارند. پس، به عقیدهٔ من، نمی‌توان به نقش عنصر خشونت توجه نکرد. باید کوشید به آن نظم بخشید. باید یاد بگیریم چگونه از آن در جهت مخالف استفاده کنیم، چگونه آن را علیه خودش به‌کار اندازیم و از آن وسیله‌ای برای کمک به انسان بسازیم. و این نگرشی است مبتنی بر «تبادل». نگرش یک ایدئولوگ نیست که می‌گوید "یا همه چیز یا هیچ چیز" و می‌خواهد با یک تصمیم نیمی از واقعیت را بِبُرد و حذف کند. زندگی انسان پیچیده است و آن را باید در همین پیچیدگی نگاه‌کرد. «آشتی» هگلی قابلیت انسان است در پیش‌رفتن، در همان حال که نیروهای انسداد و تثبیت وجود دارند و همواره با آنها مقابله می‌شود. توجه کنید که من نمی‌گویم باید خشونت را انسانی کرد؛ خشونت شدید انسانی نمی‌شود. وقتی ما به خردمندی و فرزانگی دست یابیم، خشونت رفته‌رفته از زندگی ما رخت برمی‌بندد. اما شکلی از خشونت وجود دارد که در درون خودِ زندگی است، و این همان خشونتی است که توجه هگل و اریک وایل را جلب می‌کند. توجه مرا نیز همین خشونت جلب می‌کند. نحوهٔ تفکر اریک وایل دربارهٔ آن مثل فیلسوفی نیست که طرف خوب را در مقابل طرف بدگرفته است. اریک وایل می‌داند که فیلسوف هم نظیر هر آدم دیگری می‌ترسد. او می‌داند که فیلسوف هم بزدلیهای خود را دارد. او می‌داند که تفکر سنگینی‌های خود را دارد و ناچار است که با تمام وزنه‌هایی که از آن آویخته است به پیش رود؛ و این وزنه‌ها بخشی از ماجرای وضعیت انسانی هستند. انسانِ صاحب عقل، اگر میل به روشنی مطلق را تا نهایت ادامه دهد، آنگاه بانی نوعی توتالیتاریسم «خیر» خواهد شد. خوشبختانه وی در مقابل خود، انسانِ عمل‌پیشه را دارد که صرفاً خواستار به‌دست آوردن چیزی است بیرون از هرگونه سخنی وگفتاری. بنابراین، این دو اشکال متفاوت تحقق امر انسانی هستند که فرد به کمک آنها به اشکال عالی‌تری دست می‌یابد که همانا انسان عمل‌پیشه و انسان خردپیشه است. انسان صاحب‌خرد کسی است که در این جهان تناقضات، در این ملغمهٔ نیروهای

مثبت و نیروهای منفی، دست به عمل می‌زند و می‌کوشد این مثبت و منفی را در راهی میانه و کمی غم‌انگیز به هم پیوند زند. چون به طریقی می‌توان نیروهای تحقق انسانِ عمل‌پیشه و تمام انرژیهای وی را به خدمت گرفت و با هم آشتی داد. به‌علاوه، با انسان صاحب‌عقل می‌توان برای انسانیت راهی پدید آورد، راهِ ــ به گفتهٔ ارسطو ــ «حد وسط درست»، راهی که صرفاً انتزاع «خیر» نباشد، زیرا انتزاع «خیر» انسانی نیست. حقیقت یک «حد وسط درست» است که باید نیروهای خشونت را نیز شامل باشد، چون عقلانیت از خشونت ساخته شده است.

☐ اما شما خود همواره کوشیده‌اید از ثنویت اجتناب کنید و فکر کرده‌اید که فلسفه یک حرکت متکثر دارد. علاقهٔ شما به شعر و موسیقی، و نیز به مایستر اکهارت و دیگر عرفا و متفکران مسیحی، نیز از همین‌جا مایه می‌گیرد.

☐ بله، مسلم است که فلسفه رشته‌ای است خاص که تکنیک و انطباقی معین می‌طلبد، و از این جهت با دیگر شاخه‌های پژوهشی همزیستی دارد. اما اگر فلسفه را راهی به امر انسانی بدانیم، دیگر نمی‌توان قائل به بخش‌بندی توجه ما شد، و «آشتی»ای که راجع به آن صحبت می‌کردم، جست‌وجوی انسان است از طریق نیرویش، توقعش، و جز آن. اینجا باید نگاه کنیم که ما کجا نیز هستیم، هریک از ما و نوساناتی را که متعلق به تجربه‌های متفاوتند در نظر گیریم. من خود بخت این را داشتم که در خانواده‌ای علاقه‌مند به موسیقی و ادبیات بزرگ شوم. از کودکی با تمام این چیزها نوسان یافتم. مثل همه کمی پیانو زدم، ارگ زدم، و مقداری سم آهنگ ساختم. چرا باید این کار را رد کرد؟ اینها همه بخشی از امور انسانی است، و در شناخت ارزشهای زندگی و روابط و جست‌وجوی راه آشتی باید به آنها توجه کرد. پس فیلسوف، شاعر، و عارف، این سه نوع انسان، هریک با شیوه‌ای متفاوت و مصالح معنایی خاص خود، به این نظر مشترک دست می‌یابند که زندگی انسان خوب است، مطبوع است، و پر

است و به انسان امکان می‌دهد که، به گفتهٔ هگل، "با رضایت زندگی کندَ". من شعر و موسیقی را آزموده‌ام و زندگی و آثار عرفایی مثل مایستر اکهارت، سیلسیوس، ژان لاکروا، و دیگران را مطالعه کرده‌ام، برای اینکه عقیده دارم اینان از طریق شیوهٔ خاص خود، همان راه فیلسوفان را پیموده‌اند، یعنی اینان نیز رفته‌اند تا ببینند در پشت صحنه علت وجودی هر آنچه هست چیست. اینان میانجی نگفته‌ها بوده‌اند. در شب آغاز در جست‌وجوی چیزی بوده‌اند که در سرچشمه‌های کلام جای دارد. و این نگرش است که حرکتی است در جهت میانجیگری و، به گمان من، متفاوت است. مسلماً تعداد فیلسوفانی که درعین حال شاعر هم باشند زیاد نیست، و تنها عدهٔ کمی، مثل افلاطون، نیچه، و هولدرلین، هم فیلسوف و هم شاعرند. و اکنون متفکران پسامدرن احساس می‌کنند که لازم است انسان و جهان برای ساخته‌شدن شعر به یکدیگر نزدیک شوند. تفسیر کارهای هولدرلین، سلان، و برخی دیگر، در آثار فیلسوفان امروز جایی مهم دارد. از زمان افلاطون معلوم شده است که فلسفه و شعر این فرهنگ شب را به‌طور مشترک دارا هستند. فیلسوف و شاعر کسانی هستند که در این جهان، در تجربهٔ عوالم عشق و شور، نوعی از روح راکشف می‌کنند، درست به آن معنا که یک نفر از روح یک ویولن صحبت کند. این فاصلهٔ بی‌نهایت در برابر بی‌واسطگی است که موجب می‌شود آنچه در زندگی است یک امر مسلم تلقی شود. این نوعی آزادی قلب است که مانع می‌شود تا فرد بی‌واسطه به اشیاء بچسبد، بلکه آنها را در حالت رزونانس(résonance)شان در نظر گیرد. فیلسوف و شاعر کسانی هستند که نسبت به رزونانسِ چیزها و هارمونیک‌هایی که تجربهٔ واقعیت به همراه دارد حساسند. چراکه حتی اگر واقعیت همواره هارمونیک و همساز نباشد، بااینهمه هارمونی‌هایی دارد. چیزی می‌گوید متفاوت از آنچه می‌گوید. شاعر با حضوری بی‌واسطه و مستقیم و از طریق احساس و فیلسوف با تجربهٔ تعقل و با احتجاج منطقی، کسانی هستند که می‌کوشند با این هارمونی واقعیت آشنا شوند. به گفتهٔ دلوز، باید بتوانیم فاصلهٔ مناسب را برای ایجاد انطباق واقعی با بی‌واسطگی پدید آوریم. انطباق با امر بی‌واسطه، بی‌واسطه

نیست، بلکه به واسطه‌ای نیاز است؛ باید برای کشف رابطهٔ میان اشیاء و ساختن کهکشانی ایدئال که مزه و عطر به اشیاء، موجودات، و روابط بدهد فاصله ایجاد کرد. حال، فیلسوف و شاعر و هنرمند کسانی هستند که هر یک به شیوهٔ خود، در یک حالت باواسطه، بی‌واسطگی‌ای را می‌پرورانند که موجب می‌شود امر بی‌واسطه، بی‌واسطه باشد.

□ اما، وقتی انسان مترجم فیلسوفی نظیر هگل است و ۲۵ سال با فلسفهٔ وی سر کرده است، چگونه می‌تواند این فاصله را ایجاد کند؟

□ جواب این سؤال به عقیدهٔ من بسیار ساده است. چرا به هگل علاقه‌مند شدم؟ چرا این همه سال به خواندن و ترجمه و تفسیر آثار وی پرداختم؟ برای اینکه به نظر من هگل دقیقاً کسی است که شخصاً به صورتی غیرمعمول زندگی کرد و زندگیش را مضمون و موضوع آثارش قرار داد. هگل قبل از انقلاب فرانسه متولد شد، و شاهد نضج فلسفهٔ روشنگری بود. با روسو و انقلاب فرانسه آشنا شد، با دوران «ترور» آشنا شد که بحرانی فلسفی در او پدید آورد. با عصر ناپلئون و امپراتوری آشنا شد. با زیاده‌رویهای حکومت مطلقهٔ پروس آشنا شد. شاهد ظهور انقلاب صنعتی و تولد اندیشهٔ دموکراسی بود. اینها برای یک انسان بسیار زیاد است. وی در معرض هجوم رویدادهای تاریخی قرار گرفت. پس کوشید فاصلهٔ مناسبی را با این رویدادها حفظ کند و از آزادیش حراست کند. او می‌دید که منابع منطقی تفکر سنتی به کار تفکر در باب این تغییرات بنیادی و این دگرگونیهای عظیم نمی‌آیند. پس کوشید تجربه‌ای تازه در تفکر و توصیفی نو از ساختار فکر به دست دهد که از رهگذر آنها بتوان تنوع و تحرک این رویدادها را ملحوظ داشت و در هر رویداد حقیقتی را کشف کرد که آن رویداد، هم حامل آن است و هم حجابی در برابر آن. به عبارت دیگر، هگل در نظر من نمونهٔ انسانی است که به آزادی در عصر خودش زندگی کرد، اسیر هیچ ایدئولوژی‌ای نشد، توانست در برابر اعمال

چپ و راست بایستد، و در مقابل تحرک جهان از نوعی انعطاف‌پذیری و نرمش برخوردار بود. او با این آزادی و این فاصله زندگی کرد. او، همچنانکه کوشیده‌ام در نخستین کتابم راجع به هگل توضیح دهم، با این واقعیت متکثر زندگی کرد؛ چون به عقیدهٔ من هر وحدتی در نزد هگل وحدتی متکثر است، و وحدت در توجه و رویکرد به واقعیت شکل می‌گیرد. و هگل این وحدت را با کوشش در جهت پدیدآوردن منطقی ساخته است که امکان زندگی با این تکثر را فراهم می‌کند. حال، وقتی در برابر مردی از این دست قرار مـی‌گیریم، و وقتی می‌کوشیم نوشته‌اش را بفهمیم و در نیروی خلاقهٔ منطقش غوطه‌ور شویم، سعی می‌کنیم تا آنجاکه ممکن است به نوشته‌اش نزدیک شویم و با آن زندگی کنیم، بی آنکه طوق رقیت و بندگی او را بر گردن اندازیم؛ چراکه هگل خود به ما آموخته است که بندگی کسی را نکنیم. هگل خود مکـرراً مـی‌گوید کـه: "نمی‌دانم این نظام منطقی که برپاکرده‌ام آخرین نظام از این نوع است یا نه؛ اما این را می‌دانم که هر نظام منطقی در آینده ناچار است به دلایلی که در این مورد ارائه می‌دهم پاسخ دهد"، یعنی به دلایل مربوط به جنس (générique)، به نشانهٔ یک حرکت. و مسلماً این حرکت منطقی نزد هگل به هیئت نظامی منطقی درمی‌آید و، لذا، منطقی جاودان نیست. پس نباید منطق هگل را تکرار کرد. باید در برابر تعقل وی، به نام روحی که در زمان وی به وی امکان داده است این تعقل را داشته باشد، آزاد بود. و ما باید منطقهای دیگری بنا کنیم که جلوهٔ خودِ «حرکت منطقی» در عصر ما باشند. هگل جمله‌ای دارد کـه مـن بسـیار دوست دارم؛ او می‌گوید: "از زمان خودت بهتر نخواهی بود، اما زمان خودت به بهترین وجه خواهی بود." «به بـهترین وجـه زمـان خـود بـودن»، بـدون عقب‌کشیدن خیالپرورانهٔ زمان، کاری است که باید انجام دهـیم، کـاری کـه درعین‌حال قابلیتهای زمان آن راکاملاً محدود می‌سازد، اما برای سازمان‌دادن و نظم‌بخشیدن به این مواد و عناصری که به ما تحمیل شده‌اند طرق متعددی وجود دارد. در درون این امکانات مـتعدد است کـه آزادی مـا بـه حـرکت درمی‌آید، چون ما ناچاریم از واقعیت فاصله بگیریم و آن را شرح و بسـط

دهیم. پس، به عقیدهٔ من، پرداختن به نوشته‌های هگل از طریق ترجمه‌ها و تفاسیر تازه، به‌هیچ‌وجه به معنای سرسپردگی به یک فکر و متابعت از آن نیست، بلکه به معنای کنارنهادن تمام ایدئولوژی‌ها و پیشداوریهایی است که ماهیتی سیاسی، فرهنگی، یا فلسفی دارند، و کوشش برای پذیرفتن جهان و رویدادهاست، به صورتی که هستند، با قابلیتی برای تحلیل و طبقه‌بندی آنها. بنابراین، مسئله آن است که بتوانیم در هر واقعهٔ تاریخی نیروی انسانی موجود در آن راکشف کنیم و بکوشیم بر نیروهایی حقیقی که واقعیت حامل آنهاست فشار وارد آوریم. بر هگل خرده می‌گیرند که "عقلانی واقعی است و واقعی عقلانی است"؛ اما هگل نمی‌خواهد بگوید که جهانی که پیش روی ما ظاهر می‌شود حقیقت است، بلکه می‌خواهد بگوید که واقعی‌ساختن واقعیت به نحوهٔ کار ما روی واقعیت بستگی دارد و، برای اینکه واقعیت بدل به واقعیتی انسانی شود، باید از واقعیت بی‌واسطه فراگذشت؛ تنها در این حال است که واقعیت بدل به اثر عقل می‌شود. به تعبیر دیگر، حقیقت هیچ‌گاه بیرون از جهان نیست، هیچ‌گاه فرمانبرداری از جهان نیست، هیچ‌گاه پیکاری مستقیم علیه جهان نیز نیست. حقیقت، به گفتهٔ دریدا، دادوستدی است با جهان.

□ اگر شما به ترجمهٔ آثار هگل اقدام کرده‌اید، به این علت نیز بوده است که فکر می‌کرده‌اید هگل هنوز هم با ما همزمان است و توجهی تازه به فلسفهٔ هگل وجود دارد.

□ بله؛ کافی است نگاهی به‌زمینهٔ امروزی فلسفهٔ هگلی (hegelianisme) بیندازیم. از فرانسه صحبت کنیم. فلسفهٔ هگلی همیشه از خارج وارد فرانسه شده است. در قرن گذشته، محقق ایتالیایی، ورا، بود که فرانسویان را با هگل آشنا کرد، و در این اواخر هم کسانی مانند کویره و کوژو (متولد روسیه) در این کار سهم داشتند. مسلماً افراد فرانسوی‌الاصلی مثل اریک وایل و ژان هیپولیت نیز بودند، اما می‌توان گفت که هیچ هم‌ـملیتی بی‌واسطه‌ای میان فلسفهٔ فرانسوی،

که بیشتر متأثر از نوعی فلسفهٔ تأملی (reflexive) است، و فلسفهٔ هگل، که از نیرو و توانی نظری برخوردار بود، وجود نداشت. برخورد جامعهٔ فرانسه با هگل دو وجه متفاوت دارد: از سویی، برداشتی مارکسیستی را می‌بینیم که از سنت چپ هگلی متأثر است و از هگل تنها به روش تفسیر تاریخ وی اکتفا می‌کند و نظام هگلی را به‌عنوان نظامی بسته و منجمد رد می‌کند. پس این گرایش درصدد آن است که یک بعد خلاقهٔ فکر هگل را به سایر ابعاد آن ارجحیت دهد؛ اما این بعد خود متأثر از ایدئولوژی دیگری، یعنی مارکسیسم، است که از آزادی هگلی بریده است: هگل هیچ‌گاه پیشاپیش تصویری از آینده ترسیم نمی‌کرد.

گرایش و وجه دیگر اگزیستانسیالیسم است. میان دو جنگ جهانی از یک مکتب اگزیستانسیالیستی هگلی صحبت به میان آمد. ژان هیپولیت متفکر عمدهٔ این گرایش بود. چهرهٔ برجسته در این زمینه آلکساندر کوژو است با سمینارهایی که در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۲ و ۱۹۳۸ برگزار کرد. تمام چهره‌های بزرگ فلسفه در ۵۰ سال بعد، مانند رمون آرون، سارتر، مرلوپونتی، و لاکان، تربیت‌یافته‌های او هستند. گفته می‌شود که با کارهای اخیر برنار بورژوا و ترجمه‌های من از منطق و پدیدارشناسی روح و کارهای گوندولین یارچیک، ما داریم از عصر کوژو خارج می‌شویم. شاید. من منکر دستاورد فوق‌العادهٔ کوژو در زمینهٔ فلسفه نیستم؛ وی فیلسوفی تواناست، و همچنان یکی از چهره‌های برجستهٔ تفکر قرن بیستم تلقی خواهد شد. اما با برداشت کوژو از هگل موافق نیستم. کوژو خود در نامه‌ای اعتراف کرده است که "قرائت آثار هگل را به دلایل ایدئولوژیکی و بر طبق تعهدات مارکسیستی‌اش سخت کرده است." بنابراین کوژو فلسفهٔ هگل را، در پیرامون آنچه «دیالکتیک خدایگان و بنده» نامیده است، دچار نوعی تورم منطقی می‌کند، به‌طوری که این مفهوم را بدل به مفهوم کلیدی و اصلی تاریخ و پیروزی نهایی انقلابیون می‌سازد. این دیگر فلسفهٔ کوژوی است و نه اندیشهٔ هگلی. برای اینکه با متن به‌خشونت رفتارکردن، بدین منظور که از پدیدارشناسی روح هگل تصویری ساده و متفاوت ترسیم گردد، فاصله گرفتن از هگل است. چون مفهوم خدایگان و بنده در نظر هگل

مفهومی محدود است. مسلماً این مفهوم حلقه‌ای است در زنجیرهٔ معنای تاریخ، اما نیاز به بحث انتقادی دارد؛ چون بنده، در نظر هگل، پیامد و نتیجهٔ تاریخ نیست، و شفاعت و بازخریدی برای پرولتاریا وجودندارد. هگل درصدد توجیه پیروزی نیمی از بشریت بر نیمی دیگر نیست. هگل خواسته‌ای روحانی ـ به مفهومی عینی که وی به کلمهٔ «روح» (Esprit) می‌دهد ـ دارد که کاملاً فراتر از آن چیزی است که کوژو می‌گوید. کوژو، در قرائتش از آثار هگل، اصرار دارد که از مفهوم «پایان تاریخ» صحبت کند، گویی هگل به دنبال نقطه‌ای مطلق و نهایی در تاریخ است ـ نقطه‌ای که در آن سوی آن هیچ‌چیزی نیست؛ و این غلط است. می‌دانید که اندیشهٔ کوژوی نمرده است، چون اخیراً شاهد ظهور مجدد آن با انتشار کتاب پرفروش فرانسیس فوکویاما بودیم. فوکویاما می‌خواهد ما را متقاعد سازد که لیبرالیسم پیشرفته شکلی از «روح مطلق» است و «تاریخ» در این نقطه به پایان خود می‌رسد. قبول نظر فوکویاما به معنای حذف نیروهای خلاقه است. حال آنکه، هگل به ما می‌آموزد که چون همه چیز در مجموعهٔ جهان گرد آمده است، انسان آزاد است که آنچه را باید حادث شود به‌وجودآورد، بی آنکه هیچ چیزی در حدوث آن و نحوهٔ تظاهرش مانع وی شود. آنچه من می‌خواهم به برخی کسان بیاموزم چهره‌ای از هگل است که آزادکنندهٔ انسانیت است، و از حد احکام قیاسی و غرض‌آلود فرا می‌گذرد، من جمله حکم به «پایان تاریخ»؛ و، به‌عکس، کسی است که ما را در جاده‌های نامعلوم آینده همراهی می‌کند. هگل از چنان شهود و درون‌بینی فطری برخوردار بود که وابسته به زمان و عصری خاص نیست و می‌تواند در زمانهای دیگر نیز، و بخصوص در زمان ما و فردا، موجد معنا باشد. هگل در جلو ماست، همچنانکه افلاطون و عرفای بزرگ نیز در جلو ما هستند. پس در پیشاپیش ما این غولهای بزرگ روح قرار دارند که در عصر خود و برای عصر خود، با محدودیتهای عصر خود، به ماورای عصر خود اندیشیدند. هگل یکی از اینان است.

دسامبر ۱۹۹۳

۲

فلسفهٔ علم

گفت‌وگو با:

آلبر ژاکار



آلبر ژاکار

Albert Jacquard

□ شما در سال ۱۹۲۳ در فرانسه به دنیا آمده‌اید. تحصیلات شما در رشتهٔ ژنتیک است و در مدرسهٔ پلی‌تکنیک درس خوانده‌اید. چه چیزی شما را به سوی زیست‌شناسی، و مهمتر از آن، ژنتیک جلب کرد؟

□ درحقیقت تا حدودی پدر و مادرم مرا واداشتند به پلی‌تکنیک بروم؛ من دلم می‌خواست پزشک بشوم، اما به تحصیل فیزیک و ریاضی پرداختم، بعد هم به سراغ علوم اقتصادی رفتم. تازه در سی‌ونه‌سالگی بود که با استفاده از آنچه در ریاضیات فراگرفته بودم توانستم به تحصیل ژنتیک ریاضی بپردازم. چون مردم وقتی به ژنتیک فکر می‌کنند بیشتر به یاد ژنتیک آزمایشگاهی یا ژنتیک بیوشیمیایی می‌افتند؛ اما من به ژنتیک گروههای افراد پرداختم، یعنی ژنتیکی که در آن بیشتر با معادلات ریاضی سروکار دارند و، لذا، آموزش ریاضی مفید است. پس با ژنتیک گروههای افراد این فرصت را یافتم که از دانش ریاضیم استفاده کنم و نیازم را به پرداختن به مسائل مربوط به

حیات پاسخ دهم.

□ استادان شما در آن زمان چه کسانی بودند؟ چه کسانی بر شما تأثیر گذاشتند؟

□ کسی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشت پروفسور روفیه بود.

□ منظورم کسانی نیز هستند که بیرون از محیط دانشگاهی یا آکادمیک بودند.

□ در علوم متفکرانی که بیشترین تأثیر را بر من گذاشتند تیار دو شاردن و ژان روستان بودند.

□ من متوجه شده‌ام که شما گاه به ژان روستان بسیار نزدیک هستید.

□ بله، بدون آنکه بخواهم؛ او تأثیری عمده و تعیین‌کننده بر من گذاشت.

□ پیکاسو روزی راجع به هنرش می‌گفت: "من نمی‌جویم، می‌یابم." آیا این جمله در مورد کار علمی نیز صادق است؟ به عقیدهٔ شما، آیا اکتشاف علمی محصول تصادف است یا نتیجهٔ یک سازماندهی دقیق فکری؟

□ میل دارم بگویم که هر دو، یعنی باید بسیار جست‌وجو کرد، اما آنچه به دست می‌آید پاسخ سؤالاتی نیست که طرح شده‌اند. بدین معنی که ما ذهنمان را آنچنان آماده می‌کنیم که در برابر پاسخهایی که طبیعت عرضه می‌کند باز باشد. در تمام جهات جست‌وجو می‌کنیم و ناگهان یک روز، به‌نحوی غیرمنتظره، کارها روبه‌راه می‌شود و پاسخ به دست می‌آید. اما من

فکر می‌کنم باید کوشید و سؤالات را طرح کرد و نباید غمگین بود از اینکه پاسخ سؤالات دیگری پیدا می‌شود. باید برای طرح مسائل غیرمنتظره آماده بود؛ مسئلهٔ اساسی این است و خصلت غالب دانشمندانی که چیزی یافته‌اند این بوده است. آنها یافته‌اند، چون آمادهٔ یافتن چیزی بوده‌اند، حتی اگر این همان چیزی نبوده است که آنها می‌جسته‌اند.

□ پس، به عقیدهٔ شما، برای دانشمند بودن باید در برابر سؤالات مختلف، پیوسته آماده و باز بود؟

□ بهتر است بگوییم این نگرشی است به مسئلهٔ آماده بودن برای فهمیدن چیزی که ناگهان روشن می‌شود در حالتی که فرد در جست‌وجوی آن نبوده است. و غالباً ما زندانی صورتبندیهایی از مسائل هستیم که مانع روشن دیدن ما می‌شوند.

□ آیا در این نگرش ما صرفاً شاهد واقعیتی از این دست هستیم که جهان را نمی‌توان شناخت، یا اینکه این اندیشه را نیز در آن می‌بینیم که جهان به‌خودی‌خود ذاتاً تصادفی، غیرمحتوم، و نامعین است؟

□ من شخصاً تا حدودی متقاعد شده‌ام که جهان پیش‌بینی‌ناپذیر است. پرسشِ "آیا جهان فی‌نفسه نامعین است؟"، پرسشی متافیزیکی است. درحقیقت، برای این پرسش، یعنی وجود فی‌نفسهٔ جهان، پاسخی علمی وجود ندارد. به هر تقدیر، دانشمند فقط می‌تواند به واقعیت چیزهایی پی برد که قادر به دیدن آنهاست. اما آیا در پشت این نمودهای ظاهری چیزی وجود دارد؟ این یک نگرش و یک پرسش متافیزیکی است که دانشمندان برای آن پاسخی ندارند و پاسخ‌دادن به آن کار فیلسوفان است. اگر شما از من بپرسید: "آیا جهان غیرمحتوم است؟"، به شما خواهم گفت که این پرسشی متافیزیکی است و من نمی‌توانم به عنوان عالم پاسخی به آن دهم. اما اگر از من بپرسید: "آیا جهان

پیش‌بینی‌ناپذیر است؟"، به شما خواهم گفت که این پرسشی علمی است و پاسخ می‌دهم: "بله، جهان پیش‌بینی‌ناپذیر است." این نگرش در علم بسیار جدید است؛ چون قبلاً معتقد بودند که با نظریهٔ حتمیت، شناختِ مقدمه شناخت ذی‌المقدمه را امکانپذیر می‌سازد. این همان استدلال معروف لاپلاس است که می‌گوید: "اگر همه چیز امروز را بدانم، همه چیز فردا را نیز خواهم دانست." اما امروز می‌دانیم که این استدلال خطاست. چون حتی اگر همه چیز امروز را بشناسیم، فردا را نخواهیم شناخت. تغییری بسیار اندك لازم است تا جریان امور را معکوس سازد. نتیجه آنکه، می‌خواهم بگویم ما در جهانی پیش‌بینی‌ناپذیر به‌سر می‌بریم؛ و این برای من کافی است که آزادی را روی آن بنا کنم. درحقیقت، داعیهٔ آزادبودن با بینش لاپلاس داعیه‌ای کاملاً آرمانی و تخیلی بود. من، به‌عکس، فکر می‌کنم که می‌توان داعیهٔ آزادبودن داشت، به شرط آنکه شناخت امروز متضمن شناخت فردا نباشد.

□ اما، به عقیدهٔ شما، آزادی مفهومی اکتسابی است یا فطری؟

□ به عقیدهٔ من آزادی مفهومی کاملاً اکتسابی است. آزادی مفهومی است که انسان آن را ساخته است، و بسیار هم بد تعریف شده است. فکر می‌کنم که باید آزادی را در برابر بلهوسی قرار داد. آزادبودن یعنی هر کاری را نکردن. و اضافه می‌کنم که آزادی تنها آنگاه معنا دارد که چند تن باشیم. آزادی یعنی مجموعه‌ای از قواعد مورد قبول همگان. وقتی تنها در جزیره‌ای زندگی می‌کنم به میل خود رفتار می‌کنم و می‌توانم هرچه دلم خواست انجام دهم، اما آزاد نیستم. برای آزادبودن لازم است دست‌کم دو نفر باشیم و دربارهٔ آنچه باید انجام دهیم تصمیم بگیریم: آیا یکدیگر را بکُشیم؟ به چپ برویم یا به راست؟ و مسلماً این کارها را به نام آن چیزی می‌کنیم که یک وضعیت جمعی مطلوب است. بنابراین، به عقیدهٔ من، آزادی تنها و تنها در اجتماع یافت می‌شود.

□ پس آزادی نتیجهٔ آن چیزی است که در کتابهایتان humanitude می‌نامید؟

□ بله، نتیجهٔ تشکیلاتی جمعی است. اما اضافه کنم که برای آزادبودن باید نسبت به هستی خود آگاهی داشت؛ و من این آگاهی را نسبت به هستی خود تنها وقتی دارم که گرداگردم را دیگران گرفته باشند. در تنهایی از وجود خود آگاه نیستم. چون به من می‌گویند «تو»، من می‌گویم «من». از این روست که ناگزیر باید در هر اجتماعی به همهٔ افراد بگویند «تو». اینجاست که مسئلهٔ برابری انسانها طرح می‌شود. یعنی برابری در دسترسی به نگاه دیگران.

□ پس شما نیز به میدان نبرد فلسفهٔ گفت‌وگوگرا (dialogiste) پا می‌گذارید و در کنار فیلسوفانی چون مارتن بوبر، امانوئل لویناس، و پل ریکور قرار می‌گیرید که مسئلهٔ «دیگری» را طرح می‌کنند؟

□ در نهایت فکر می‌کنم که هستی من، در مقام ذاتی آگاه، تنها از طریق پیوندهایی که با دیگران برقرار می‌کنم تحقق می‌یابد. فکر می‌کنم که اصل اساسی هستی مبادله با دیگری است.

□ اما، به عقیدهٔ شما، این «مسئولیت نسبت به آزادی» اکنون در دنیای ما تا چه حد در معرض خطر قرار دارد؟

□ تصور من این است که امروزه این مسئولیت نسبت به آزادی در غالب جوامع وجود ندارد، و بسیاری از افراد به دیگران «تو» نمی‌گویند. می‌خواهم در این مورد از مسئلهٔ «حذف» (exclusion) صحبت کنم. به عقیدهٔ من، جامعهٔ امروز غرب بر مبنای رقابت شکل گرفته است و، لذا، در تقابل با آنچه اکنون برایتان گفتم قرار دارد. فکر می‌کنم که رقابت اقتصادی شدیدی که امروز در جوامع غربی دیده می‌شود به حذف آزادی می‌انجامد، و می‌ترسم، با

راهی که در غرب پیش گرفته‌ایم، سرانجام به دنیایی برسیم که اورول در رمان ۱۹۸۴ توصیف می‌کند. برای اینکه درحقیقت با «برادر بزرگ» (Big Brother) می‌توان آزادی را از میان برد و درعین‌حال به‌لحاظ اداری کارآمدتر بود. چون اگر به رقابت با هم برخیزیم، باید کارآمدتر باشیم. و نتیجه آن است که آزادی را به نام کارایی حذف می‌کنیم. و این چیزی است که مرا خیلی می‌ترساند.

□ و نقش عالمی مانند شما در تغییر این وضعیت چه می‌تواند باشد؟

□ من به قدرت کلام باور دارم. شاید کمی ساده‌لوحانه باشد، اما کسانی که حرف می‌زنند کسانی هستند که از جهان دفاع می‌کنند. می‌بینید که با قدرتی بسیار اندک می‌توان چیزها را دگرگون ساخت. من این را بر سر مسئلهٔ مسکن در پاریس تجربه کرده‌ام. از چند سال پیش من و عده‌ای از روشنفکران کوشش کرده‌ایم ذهنیت افراد را نسبت به این مسئله در پاریس تغییر دهیم؛ و هنوز کار زیادی باید انجام شود، اما بتدریج پیش می‌رود. کلماتی هستند که معنایشان تغییر می‌کند. فکر می‌کنم که قدرت حقیقی در اینجاست، قدرت حرف زدن از مسائل. پیامبران بزرگ نیز کاری جز حرف زدن نکرده‌اند.

□ اما آیا، به عقیدهٔ شما، کلام منشائی متعالی (transcendante) دارد یا اینکه کاملاً ذاتیِ جهان (immanente) است؟

□ نمی‌دانم. درواقع شما دارید مسئلهٔ خدا را مطرح می‌کنید. من ترجیح می‌دهم این مسئله طرح نشود، چون دادن پاسخی به آن دشوار است. اما می‌دانم که در من نیازی به تعالی (transcendance) وجود دارد. حتی اگر همه چیز را دربارهٔ کهکشانها و عالم می‌دانستم، برایم کافی نبود. در انسان نیازی به «باز هم بیشتر» وجود دارد. این جملهٔ معروف قدیس آوگوستینوس را من خیلی دوست دارم: "بیشتر، در من است." این نیاز به بیشتر، همان نیاز به تعالی است،

و شاید آن چیزی است که در همهٔ انسانها مشترک است؛ یعنی این احساس تعلق به نوعی بسیار خاص و بسیار فوق‌العاده. آیا باید صحبت روح را به میان کشید؟ نمی‌دانم که کلمهٔ مناسب همین است یا نه. می‌دانم نیاز وجود دارد و این نیاز را، هم نزد کودکی رواندایی می‌بینیم که دارد نفله می‌شود و هم نزد کودکان پاریسی. و من این را نمی‌پذیرم.

□ وقتی شما از «تعالی» صحبت می‌کنید، من به یاد گفتهٔ شوپنهاور می‌افتم: "انسان حیوانی متافیزیکی است". اما علمای تمام‌عیار همواره متافیزیک را به عنوان چیزی نامعین و غیردقیق کنار گذاشته‌اند. نظر شما در این باره چیست؟

□ به عنوان اهل علم، من از قاعده‌ای تبعیت می‌کنم که متافیزیک را کنار می‌گذارد، چون من می‌خواهم آنچه را می‌گویم مورد تحقیق قرار دهم. حال آنکه متافیزیک تحقیق‌پذیر نیست. اما این امر مانع از آن نیست که حوزه‌هایی وجود داشته باشند که این قاعده در مورد آنها صدق نکند؛ و من این را انکار نمی‌کنم.

□ مایلم به بحثهایی بازگردیم که میان خود اهل علم در غرب وجود دارد. نظرم بخصوص به بحثهایی است که بر سر حتمیت (determinisme) و عدم‌حتمیت (indeterminisme) میان کسانی همچون ادگار مورن، پریگوژین، یا رُنه توم درمی‌گیرد. شما بهتر از من می‌دانید که کسی همچون رُنه توم توجهی را که به تصادف و عدم‌یقین می‌شود به عنوان نگرشی ضدعلمی به بحث می‌کشد، حال آنکه محققانی همچون مورن و پریگوژین می‌گویند که علوم معاصر با اموری نامعین و پیچیده (complexe) سروکار دارند. در این بحث شما جانب کدام طرف را می‌گیرید؟

□ من ترجیحاً جانب پریگوژین را می‌گیرم وقتی او از اتحادی تازه میان علم و طبیعت و شنود شاعرانهٔ جهان به وسیلهٔ علم صحبت می‌کند. در

عوض، من تصور می‌کنم که کلمهٔ پیچیدگی را چپ و راست بیش از حد به کار برده‌اند بی‌آنکه به معنایش توجه کنند. به عقیدهٔ من، آنچه پریگوژین نشان می‌دهد بسیار بدیهی و روشن به‌نظر می‌رسد. این دقیقاً همان پدیدهٔ آنتروپی است؛ یعنی به محض آنکه آنتروپی افزایش می‌یابد بی‌نظمی پدید می‌آید و همه چیز باید از میان برود. این امر در مورد ساختاری منفرد و مجزا حقیقت دارد. اما در این بحث کلمهٔ «منفرد» از یاد می‌رود. یعنی به محض آنکه ساختاری دیگر منفرد نباشد، دیگر نمی‌تواند در معرض آنتروپی افزاینده قرار گیرد. می‌توان هم گفت که یک موجود زنده آنتروپی‌ای دارد که افزایش نمی‌یابد، اما این وضع به قیمت آنتروپی دیگری در جایی دیگر تمام می‌شود. این بدان معناست که استدلال کارنو یا بولتزمن را درخصوص مجموعهٔ عالم به کار بریم. اما معنای این آن نیست که عالم بسته است. چون تصور عالمی بسته مستلزم تصور مرز است. مرز یک عالم آنچه را درون آن است از آنچه در بیرون آن است جدا می‌کند. اما عالم، طبق تعریف، یک «کل» است و، در نتیجه، عالم خارج ندارد. پس گفتن اینکه اصل آنتروپی را در مورد عالم به کار بریم عاری از معناست. پس من تصدیق می‌کنم که به نوعی تعلق دارم که منفرد نیست و پدیدهٔ آنتروپی در مورد آن قابل کاربرد نیست و، درنتیجه، به آنتروپی علاقه‌ای ندارم. به عقیدهٔ من، آنتروپی مدلی غیرعادی است که در مورد هیچ چیز نمی‌توان آن را به کار برد، چون مدل منفرد وجود ندارد؛ و بدین علت است که پریگوژین از وجود پیش‌بینی‌ناپذیری صحبت می‌کند.

□ پریگوژین از نوعی «شنود شاعرانهٔ طبیعت» و جست‌وجوی یک «معرفت هماهنگ» (réconcilié) نیز صحبت می‌کند که می‌تواند شالوده‌های نگاه تازه‌ای به جهان را بنا نهد. در این خصوص چه فکر می‌کنید؟

□ کاملاً به این فکر اعتقاد دارم، آنقدر که فکر می‌کنم در جهان ما دیگر عالِم در مقابل شاعر قرار نمی‌گیرد. به گمان من، دیگر تقابلی میان دید

صرفاً علمی و دید شاعرانه به جهان وجود ندارد. دیگر در نظر عالِم همه چیز ممکن نیست، بلکه ممکنات بسیار زیادی هستند. پس او همواره منتظر فرداست، منتظر امری غیرمنتظره است. امر غیرمنتظره بخشی از قلمرو علم است.

□ دکارت می‌خواست که انسان مدرن «آقا و مالک طبیعت» باشد، و به عقیدهٔ او، علم می‌بایستی چنین نگرشی می‌داشت. اما شما در کتاب «این است زمان دنیای سرآمده» می‌نویسید که: "وظیفهٔ پژوهش علمی آگاهی یافتن از واقعیتی است که ما را احاطه کرده است." آیا به‌نظر شما ممکن است دیالکتیکی میان این دو شیوهٔ متفاوت پدید آید؟

□ دکارت نیمی از راه را می‌رود. او می‌گوید که برای در اختیار گرفتن یک چیز باید آن را تجزیه و تحلیل کرد. این درست! اما امروز این نکته را نیز باید دانست که این چیز خود عنصرِ چه چیز دیگری است. به عبارت دیگر، انسان مجموعه‌ای از عناصر است و برای فهم اینکه انسان چگونه عمل می‌کند باید عناصرش را شناخت.اما درعین‌حال این را نیز باید مشخص ساخت که انسان جزءِ کدام اَبَر ـ مجموعه است. باید در دو جهت حرکت کرد: یکی عناصری که مرا می‌سازند، و دیگر آنچه من یکی از عناصر سازنده‌اش هستم. و، درنتیجه، بسیاری از چیزهایی که در من می‌گذرند به عنصری بستگی دارند که من جزءِ آن هستم، همچنانکه به عناصری که مرا تشکیل می‌دهند وابسته‌اند. هر دو راه ضرورت دارند، اما دکارت فقط نیمی از راه را پیموده است.

□ این حرف مرا به یاد گفته‌های اسپنسر براون می‌اندازد. او می‌گفت که اگر جهان می‌خواهد خود را بشناسد، باید تکهٔ کوچکی از وجود خود را از خود براند تا آن تکه بتواند از دور جهان را بشناسد. شاید بتوان همین نکته را در مورد علم نیز گفت. آیا شناختی که علم می‌تواند از خود حاصل کند، قبل از هر چیز، مستلزم دور شدن علم از خودش نیست؟

□ بگذارید داستانی را برایتان تعریف کنم. با چند نفر از دوستان اهل علم مشغول تدوین یک فرهنگ اصطلاحات علمی هستیم. یک روز موضوع بحث ما مقاله‌ای دربارهٔ عالَم بود. اما عالم چیست؟ یکی از همکاران ما در مقاله می‌نویسد: "عالم مجموعهٔ تمام چیزهایی است که وجود دارند."؛ و چند سطر پایین‌تر می‌نویسد: "حال می‌خواهم از دیدگاهی خارج از عالم به عالم بنگرم." من به او پاسخ می‌دهم که "اما تو ثابت کردی که خدا وجود ندارد، چون می‌گویی که هرچه وجود دارد در درون عالم است، و خدا، طبق تعریف، بیرون از عالم است." او به من جواب داد که: "بله درست است؛ باید جمله را دوباره بنویسم." عمل او در این مقاله دانسته و عمدی نبود اما، به گمان من، با طرح این مسئله، ما گرفتار «نظریهٔ تصمیم‌ناپذیری» (indécidabilité) گودل می‌شویم.

□ اما سؤال من بیشتر مربوط به وضعیت علم بود تا عالَم به‌طورکلی. فکر می‌کنم که علم قادر نیست از خودش فاصله‌ای انتقادی بگیرد، و در تاریخ تفکر همواره از منظر فلسفه بوده است که به علم نگریسته‌اند.

□ فکر می‌کنم انسان، به‌منظور نقد ابزاری که خود می‌سازدش و تکامل می‌بخشدش، نمی‌تواند بی‌آنکه کمی فیلسوف باشد به کار علمی بپردازد. درست است که علم، برای آنکه نقاد خود باشد، باید بخشی از خود را از خود دور سازد. و این کاری است که بسیاری ازاهل علم از انجام آن ابا دارند.

□ اما بسیاری از دانشمندان اوایل قرن چنین نگرشی داشتند؛ کسانی مانند اینشتین، اوپنهایمر، یا هایزنبرگ. آنها همگی به فلسفه علاقه داشتند. اما این نگرش اکنون در میان اهل علم چندان معمول نیست.

□ فن (technique) آنها را گمراه کرده است. و فنونشان آنقدر پیچیده است که وقتی کارهایشان را به پایان می‌رسانند کاملاً خسته‌اند. مجبور شده‌اند

آنقدر چیز یاد بگیرند که دیگر سؤالی دربارهٔ جهان و کار علم مطرح نمی‌کنند. غم‌انگیز است. اهل علم امروز می‌گویند: "ما اهل علمیم؛ پس همه باید حرف ما را بپذیرند." اما این غلط است. به گمان من، به‌عکس، لازم است از فلاسفه دعوت شود تا بیایند و برای ما پرسشهای مشکل طرح کنند.

□ پس باید گفت‌وگویی بیشتر و وسیعتر میان علم و فلسفه صورت گیرد.

□ قطعاً؛ به این خاطر که راه اهل علم به راه اهل فن می‌انجامد. اهل فن در سر یک فکر بیشتر ندارند: کارآمد بودن. اما اهل فن هیچ‌گاه از خود نمی‌پرسند: "فن به چه کار می‌آید؟" اخیراً چند سخنرانی برای تکنیسین‌های سطح بالا در «مدرسهٔ پلی‌تکنیک» مونترال انجام دادم. به آنها گفتم که بهترین معلم برای آنها معلم شیمی نیست، بلکه معلم فلسفه است. آنها به این حرف خندیدند و گفتند که "به عقیدهٔ ما فلسفه شعر است و آنچه اهمیت دارد کارآمد بودن است." نتیجه آنکه، تکنیسین‌ها آدمهای خطرناکی هستند. وقتی که قرار باشد آدم فقط کارآمد باشد، دیگر نمی‌داند فن به چه کار می‌آید و، درنتیجه، مرتکب حماقت می‌شود. اگر قادر نباشیم غایت کار یا عملی را مورد سؤال قرار دهیم، باید از مسئلهٔ کارایی نیز چشم بپوشیم.

□ تفکرات شما ما را به مفهوم اصلی و خاص «علم» می‌رساند. بر طبق سنت فلسفی غرب، مفهوم «علم»، پیش از هر چیز، دلالت بر عالی‌ترین شکل معرفت بشری می‌کند؛ اما، درعین‌حال، این مفهوم حاکی از شکل خاصی از فعالیت اجتماعی در جوامع مدرن نیز هست. این دو کاربرد مفهوم «علم» به دو دلمشغولی متفاوت وابسته‌اند: یکی جست‌وجوی حقیقت است، حال آنکه، دیگری وجود محققانی را ایجاب می‌کند که برای آنها «علم» امکانی است در خدمت زندگی شغلی و قدرت اجتماعی. متأسفانه به‌نظر می‌رسد در جوامع غربی دیدگاه دوم بر دیدگاه اول فائق آمده است.

□ فکر می‌کنم موضوع علم بیشتر خلق مدلهایی است که قابل کنترل باشند و حتی‌المقدور به برخی واقعیتهای غیرقابل دسترسی نزدیک گردند، تا حقیقتی که خود غیرقابل دسترسی است. در علم، هر بار، مدل به آنچه واقعیت از خود نشان می‌دهد نزدیکتر می‌گردد. من فکر می‌کنم که عالِم فرد نابابی است که طبیعت را لخت می‌کند. اما طبیعت هرگز کاملاً لخت نخواهد شد. بااینهمه، عالِم به این قانع است که هر بار قسمتی از لباس طبیعت را از تنش درآورد. درحقیقت ذوقی شاعرانه و متعالی، به صورت «می‌خواهم کارآمد باشم» و به شکل نیاز به کشف و اختراع چیزی پیش از دیگری تغییر شکل یافت. اما اینها درواقع همه ناشی از کودک‌ماندگی (infantilisme) است، و وجود جایزهٔ نوبل شاهدی است بر این کودک‌ماندگی علم. چه اتفاقی می‌افتد اگر کسی پیش از من فرمولی را پیدا کند. بی‌معناست. به گمان من وقت آن است که کودک‌ماندگی را در فعالیتهای علمی از میان ببریم.

□ این حرف مرا به یاد جمله‌ای می‌اندازد که در کتابی که راجع به جایزهٔ نوبل نوشته‌اید می‌آورید. می‌نویسید: "نمی‌دانم آیا به دانشمندی که به‌خاطر دستکاری خطرناکی در زمینهٔ ژنتیک جایزهٔ نوبل اعطا کرده‌اند باید اصولاً جایزه داد یا به زندانش افکند."

□ بله، من به این جملهٔ اینشتین فکر کرده‌ام: "کارهایی هست که بهتر است هیچ‌گاه انجام نگیرد." اما دانشمندی که جایزهٔ نوبل را می‌خواهد، برای اول شدن دست به هر کاری می‌زند.

□ این مطلب، به‌نوعی، مسئلهٔ ترس را در علم مطرح می‌سازد. برای اینکه در این پایان قرن بیستم ترس آدمها دیگر از ستاره‌های دنباله‌دار نیست، بلکه از سوراخ لایهٔ اوزون یا اثر گلخانه‌ای است. دیگر کسی از دیو و پری نمی‌ترسد، بلکه دستکاریهای ژنتیک مایهٔ نگرانی است. به عبارت دیگر، با پیشرفت علوم، فرهنگ معاصر تصویر علمی را در مخیله می‌پروراند که قادر

است عجیب‌الخلقه و دهشتناک بیافریند. دربارهٔ این واقعیتِ اساساً زیست‌شناختی-انسان‌شناختی چگونه می‌اندیشید؟

□ به نظر من این حرفها بسیار درست است. امروز می‌شود ستاره‌های دنباله‌دار را با استفاده از بمب اتمی از مسیر خود منحرف ساخت. انسان سرانجام موفق می‌شود خود را در برابر خطرات بیرونی حفظ کند. اما خطر واقعی از خود ماست و نه از بیرون ما. می‌دانید که از عمر خورشید فقط پنج میلیارد سال دیگر باقی مانده است. پس باید به اشکال دیگر انرژی حیاتی فکر کرد. اما ما در حال حاضر دست‌اندرکار تخریب تمام محیط زیستمان هستیم.

□ موضع شما نسبت به پروژهٔ ژنوم (génome) انسان که هدفش ترسیم نقشهٔ ژنتیک نوع ماست چیست؟

□ من نسبت به این پروژه کمی بدگمانم. به نظر من چنین دانشی می‌تواند خطرناک باشد، و من دلم می‌خواهد که همهٔ دانشها خوب باشند. اما این دانش وسوسهٔ عمل کردن را در ما ایجاد می‌کند بی‌آنکه بدانیم چه می‌کنیم.

□ پس به عقیدهٔ شما دلایل خوبی وجود دارد که از کاربردهای احتمالی ژنتیک بترسیم؟

□ بله، ترسم از این است که کشیده شدن ما به این حوزه، به‌علت منطق کارایی نیز باشد. کاملاً کودکانه است که فکر کنیم خوب است تیمی فرانسوی در رأس محققانی قرار گیرد که در زمینهٔ ژنتیک کار می‌کنند. این فکر احمقانه است، چون علم ملیت ندارد.

□ به گمان من عصر تکنولوژی زیستی (بیوتکنولوژی) ــ که مدتهاست آغاز شده است ــ نیازمند یک بازنگری اخلاقی است، البته اگر خواهان

«بهترین جهان» آلدوس هاکسلی نیستیم. آیا شما با تحلیل فیلسوفی همچون هانس یوناس موافقید که می‌کوشد، برمبنای مسئولیتی آتی و دور در ارتباط با «سلطهٔ سلطه»، نوعی اخلاق بنا نهد؟ به عبارت دیگر، مسئولیت اخلاقی دانشمندان در جهان ما چیست؟

□ امروزه مسئولیت اهل علم عظیم است، چون آنان اینک امکان انجام کارهایی شگفت‌انگیز را دارا هستند و لازم است که در خصوص پژوهش علمی بیندیشند؛ اما آنها نمی‌توانند فقط فکر کنند، بلکه باید زنگ خطر را نیز به صدا درآورند و بگویند: "من می‌توانم فلان کار را انجام دهم، اما آیا باید چنین کنم؟" حال آنکه آنها این نحوهٔ برخورد با امور را نفهمیده‌اند.

□ آیا خود شما چنین تعهد اخلاقی‌ای دارید؟

□ بله؛ اما در حال حاضر تعهد اخلاقی من جنبهٔ اجتماعی دارد؛ با این حال دلم می‌خواهد زنگ خطر را هم به صدا درآورم.

□ این همان کاری است که در مقدمهٔ کتاب «دانشمندان سخن می‌گویند» انجام داده‌اید.

□ دقیقاً. مثل اینکه شما این کتاب را می‌شناسید. از این می‌ترسم که ندانیم چه می‌کنیم، چون نمی‌توان علم را متوقف ساخت؛ اما باید تکنولوژی را متوقف کرد، زیرا در جهان کنونی، یک‌پنجم انسانها هشتاددرصد از منابع ثروت را در اختیار دارند. این وضع نمی‌تواند ادامه یابد و لازم است تغییر کند.

□ اگر در چارچوب گفته‌های خود شما حرکت کنیم، تحقیقات علمی‌تان چگونه تعهد اخلاقی و اجتماعی‌تان را تغذیه می‌کند؟

□ تصور می‌کنم عکس این باشد. بهتر است بگوییم که تعهد اجتماعی و اخلاقی من است که تحقیقات علمی‌ام را تغذیه می‌کند. اما این هم درست است که تفکر علمی من مرا وامی‌دارد شهروندی سیاسی شوم.

□ شما هیچ وارد سیاست نشده‌اید؟

□ چرا، یک بار در انتخابات شرکت کردم و ۰/۲ درصد آراء را به دست آوردم. اما هدف من بردن انتخابات نبود، بلکه می‌خواستم از این فرصت استفاده کنم و با مردم در مورد بیکاری، بمب اتمی، و نژادپرستی صحبت کنم. اما، به‌عکس، همه چیز نقش بر آب شد، چون، به من فرصت صحبت از رادیو و تلویزیون داده نشد.

□ و در حال حاضر به چه چیزهایی می‌اندیشید؟

□ دارم کتابی تألیف می‌کنم که در مجموعهٔ تازه‌ای به‌نام من متهم می‌کنم توسط کلمان ـلوی منتشر می‌شود. من اقتصاددانها را متهم می‌کنم، چون فکر می‌کنم آنچه موجب می‌شود جوامع غربی ما از میان برود وجود همین اقتصاددانهاست. ما به اقتصاددانها و قوانین اقتصادی زیاده از حد باور داریم. می‌خواهم برخی از پارادوکس‌های منطق اقتصادی را نشان دهم. مثلاً مورد مترو را در نظر بگیرید. اقتصاددانانی هستند که می‌گویند باید نرخ بلیط مترو افزایش یابد. اما کسی مثل من که از اتومبیل شخصی استفاده می‌کند از این امکان برخوردار است که سوار مترو نشود و با آرامش رانندگی کند. پس برعهدهٔ اتومبیل‌سوارهاست که بخشی از قیمت بلیط مترو را بپردازند، برای اینکه در خیابانهای پاریس آرامش دارند. غرضم این است که اقتصاددانها صرفاً گوشهٔ کوچکی از واقعیت را می‌گیرند و پیامدهای آن را بسط می‌دهند.

□ شما از بحث و جدل خوشتان می‌آید؟

□ بله، اعتراف می‌کنم که شرکت در بحث را دوست دارم، اما از خشونت متنفرم.

□ در پایان این گفت‌وگو، مایلم نظر شما را در مورد این پایان قرن بدانم. در این دوران انتقال پایان قرن، پس از شکست امیدهای بزرگ انقلابی و مدلهایی که انتظار می‌رفت جانشین مدل رشد و قدرت تکنولوژیکی شوند، به عقیدهٔ شما، به میمنت کدام امید می‌توان ناقوسها را به صدا درآورد؟

□ اگر اهل بحث و جدل هستم و مبارزه می‌کنم به این علت است که امیدوارم. به عقیدهٔ من تنها امید ممکن انسانگرایی است؛ یعنی توجه به اینکه ما به نوعی بسیار خاص تعلق داریم که قادر است خودش خود را بسازد و، درنتیجه، باید اولویت را به شأن و مقام هر یک از انسانها داد. بدین منظور نباید جمعیت بیش از حد باشد، لذا باید زادو ولد را در جهان محدود ساخت؛ و باید به ایده‌هایی بسیار ساده متوسل شد، ایده‌هایی اخلاقی و مذهبی همچون «قتل مکن» یا «باید یکدیگر را دوست داشت». و به کسانی که می‌گویند باید با همدیگر به رقابت برخاست و نان همسایه را برداشت یا دزدید باید «نه» گفت. به نظر من باید دیگری را نگاه کرد و حرف او را شنید. باید یکدیگر را ثروتمند ساخت. چه اهمیت دارد که از میان دو تن کدام‌یک بهتر است. پس باید روحیهٔ رقابت را به‌نفع روحیهٔ ساختن به اتفاق هم کنار گذاشت. و به گمان من در حال حاضر جامعهٔ غربی سرمشق بدی برای جهان است. غربی‌ها خیلی خوشحالند که مردم جهان سوم یکدیگر را می‌کشند و نابود می‌کنند. مسئلهٔ آنها نیست. من در خانواده‌ای مسیحی بزرگ شده‌ام، اما فکر می‌کنم که مسیحیت امروز از گفته‌های مسیح بسیار دور است. به عقیدهٔ من انسانگرایی همان کلام سادهٔ مسیح است: "یکدیگر را دوست بدارید."

ژوئیه ۱۹۹۴

۳

جامعه‌شناسی

گفت‌وگو با:

میشل مافزولی



میشل مافزولی

Michel Maffesoli

□ جایگاه شما در مباحث کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه در کجاست، مثلاً در مقایسه با جریان وبری، یا جریان بوردیو، یا جریان آلن تورن؟

□ من به جریان فردگرایی روش‌شناختی رمون بودون خیلی نزدیک نیستم. بودون نسبت به زندگی اجتماعی دیدی بسیار عقل‌گرا دارد؛ در نظر وی، همه‌چیز در چارچوب فردی که مطابق قرارداد با دیگران رفتار می‌کند قابل توضیح است. همچنین خودم را به گرایش مخالف، یعنی گرایش بوردیو، نزدیک احساس نمی‌کنم. به نظر من، نظریات بوردیو شباهت زیادی به دیدگاه جامعه‌شناختی بودون دارد، جز آنکه منابع فکریش بیشتر مارکسیستی هستند و به پوزیتیویسم فرانسوی نزدیکترند؛ بااینهمه بوردیو به بودون نزدیک است، برای اینکه دیدگاهی نقش‌گرا دارد و در برابر زندگی اجتماعی عقل‌گراست. در مورد تورن، او فکر مرا بیشتر به خود مشغول می‌کند، به خاطر این واقعیت که او حرکتهای اجتماعی را تحلیل می‌کند و درحقیقت از نظر او صرفاً افراد نیستند

که مسئله‌اند، بلکه مجموعه‌های فراگیر را نیز باید مورد سؤال قرار داد. به این دلیل است که احساس می‌کنم به او کمی نزدیکتر هستم؛ بااینهمه، دیدگاه تورن دیدگاهی نهادی است. به عقیدهٔ تورن حرکتهای اجتماعی تا حدودی مثل احزاب سیاسی هستند، بنابراین، نهاد اجتماعی محسوب می‌شوند. این سه، گرایشهای عمدهٔ جامعه‌شناسی در فرانسه‌اند که در مواضع جامعه‌شناختی‌ام از آنها فاصله دارم. اما تفکری که من نمایندهٔ آن هستم بر دو یا سه جنبهٔ عمده تأکید دارد: نخستین جنبه این واقعیت است که آنچه در زندگی در کار است تنها عقل نیست، بلکه عشق نیز وجود دارد، یعنی آنچه وبر «امر غیرعقلی» می‌خواند. «امر غیرعقلی» در زندگی اجتماعی را من «امر عاطفی» (affectuel) می‌نامم. این نخستین جنبه از دیدگاهی است که می‌کوشم بپرورانمش. دومین جنبه تأکیدی است که بر چیزهایی گذاشته می‌شود که عناصر کلان و قابل رؤیت محسوب نمی‌شوند ـ یعنی نظامهای بزرگ فکری، نهادها، نظامهای بزرگ سازمانی ـ بلکه عناصری هستند در زندگی بلافصل ما. دو مفهومی که من در اینجا پیشنهاد می‌کنم، یکی «مجاورت» (proximité) است و دیگری «زندگی روزمره». سومین جنبهٔ جامعه‌شناسی من، آن چیزی است که من «قبیله‌گرایی» می‌نامم، یعنی تمرکز نه ـ همچون بودون ـ بر فرد، و نه ـ همچون بوردیو ـ بر مجموعه‌های بزرگ، بلکه بر مجموعه‌های حد وسط که به صورتی استعاری آنها را «قبیله» می‌نامم. این قبیله‌ها نقشی مهم در جوامع معاصر بازی می‌کنند. جایگاه من در مباحث کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه به طور کلی این است.

□ اما این «جامعه‌شناسی زندگی روزمره» چه تفاوتی با جامعه‌شناسی هانری لوفور یا بودریار دارد؟

□ من میان این دو تمایز می‌گذارم. «جامعه‌شناسی زندگی روزمره» من کاملاً با جامعه‌شناسی هانری لوفِور متفاوت است، هرچند من از او متأثر

هستم؛ ما بحثی جدلی و سخت با هم داشتیم. چون کار لوفِور آن چیزی است که خودش نقد زندگی روزمره می‌نامد؛ عنوان کتابش هم همین است. بدین معنی که او، از یک دیدگاه مارکسیستی باز، می‌گوید که زندگی روزمره گرفتار بیگانگی است، و برای دست‌یافتن به زندگی روزمرهٔ بهتر باید این بیگانگی را پشت سر گذاشت. اما دیدگاه من متفاوت است. کار من نقد زندگی روزمره نیست بلکه، به‌نوعی، تصدیق وجود آن است؛ بدین معنی که من می‌گویم افراد زندگی را به آن صورتی که هست می‌گذرانند، بنابراین باید بکوشیم این زندگی را، بدان صورتی که درواقع می‌بینیم و می‌گذرانیم، تحلیل کنیم. پس من، برعکس لوفِور، می‌کوشم به شیوه‌ای پدیدارشناختی آنچه را در جامعه رخ می‌دهد، یعنی زندگی را به صورتی که بواقع می‌بینیم و بواقع می‌گذرانیم، توصیف کنم. اما به بودریار، که شخصاً دوستی بزرگ برای من است، از جهاتی نزدیک هستم؛ اما در شکل و در ارزیابی حرکت پدیده‌ها ــ و نه در اصل ــ با او متفاوتم. بودریار نسبت به پدیده‌ها دیدگاهی بسیار مصیبت‌باورانه و بدبینانه دارد، حال آنکه، دیدگاه من خوشبینانه‌تر است. اما اینها تفاوتهایی جزئی در نحوهٔ درک زندگی روزمره‌اند؛ در کل قرابتی نظری میان من و بودریار وجود دارد.

□ شما الساعه گفتید که تحلیل جامعه‌شناختی‌تان از زندگی روزمره نگرشی انتقادی به جامعه نیست، بلکه بیشتر نگرشی پدیدارشناختی است. اما من در آثارتان شاهد نگرش انتقادی شما به جامعهٔ معاصر بوده‌ام. مثلاً، وقتی می‌گویید که آرمان دموکراتیک مدرنیته جایش را به آرمان جماعت‌گرایی (communautaire) داده است؛ و یا ما در فرهنگ تازه‌ای زندگی می‌کنیم که شما آن را «بهشت زیباشناختی پسامدرن» تعریف می‌کنید، من تصور می‌کنم که نگرش انتقادی دارید. این‌طور نیست؟

□ نه. من شخصاً نمی‌گویم که این نگرشی انتقادی است. اینها فرضیه‌اند، گزاره‌های تحلیلی‌اند، اما نقد جامعه نیستند. موضع من در کتابهایم به

شکل نگرشی پدیدارشناختی ظاهر می‌شود، یعنی نگرشی که حاصل آن مجموعه‌ای گزارش است. مثلاً، اگر من از آن چیزی که به نظرم بُعد زیباشناختی زندگی اجتماعی است صحبت می‌کنم، یا از حرکت تدریجی آرمان دموکراسی به سوی آنچه پیشنهاد می‌شود «آرمان جماعت» نامیده شود حرف می‌زنم، این کار من نقد نیست، گزارش است. وانگهی، در مقالاتی که در مورد کتابهایم در مطبوعات نوشته می‌شود، غالباً بر من ایراد می‌گیرند که خودم را درگیر نمی‌کنم؛ همیشه بر من ایراد می‌گیرند که داوریِ ارزشی نمی‌کنم. اما من سعی می‌کنم که داوری ارزشی نکنم. و نقد یعنی داوری ارزشی؛ «نقد» (critique) از ریشهٔ یونانی krinein می‌آید که به معنای تخمین‌زدن و داوری کردن است. مسلماً در کار من مواقعی پیش می‌آید که دست به داوری بزنم، اما قصد من آن است که داوری را به حداقل ممکن برسانم. به این خاطر است که نمی‌توان گفت موضع من موضع متفکری نقاد به مفهوم رسمی کلمه است.

□ اما اجازه بدهید در مورد مسئلهٔ داوری سؤال دیگری از شما بپرسم. در اولین صفحهٔ آخرین کتابتان، «تماشای جهان»، این جمله دیده می‌شود: "دیکتاتوری معاصر، به‌غیر از مواقع استثنایی، دیگر کار افراد خونخوار قسی‌القلب نیست. دیکتاتوری معاصر بی‌نام‌ونشان، آرام، و حیله گر است." در اینجا شما دست به داوری ارزشی می‌زنید، این‌طور نیست؟

□ مسلماً. در هر اثری نمی‌توان از هرگونه داوری فارغ ماند. من میان «داوری ارزشی» و «داوری واقعی» (jugement de fait) تمایز می‌گذارم. وقتی من می‌گویم دیگر حکومتهای استبدادی قدرتمند و سفاک وجود ندارند و، به یمن وسایل ارتباط جمعی، جای آنها را رژیمهایی زیرکتر گرفته‌اند، این حکم من تحلیل است، بیشتر داوری واقعی است تا داوری ارزشی. می‌دانم که تفاوت میان این دو ساده نیست. شما می‌توانید جملاتی را در کتابهای من پیدا کنید که

دربارهٔ آنها بگویید: "هان، این داوری است!" ممکن است این طور باشد، اما من دوست دارم تا بیشترین حد ممکن خودم را از هرگونه داوری پاک سازم، و به آن حدی اکتفا کنم که وبر «بیطرفی ارزش‌شناختی» می‌نامید.

□ اما خصوصیات و نمادهای آنچه شما «دیکتاتوری معاصر» می‌نامید چیست؟

□ شاید من نباید این اصطلاح را به کار می‌بردم. منظورم از گفتن «دیکتاتوری معاصر» این بود که هنوز در غرب نوعی همسان‌سازی فکری وجود دارد. بنابراین، من می‌دانم که کلمهٔ «دیکتاتوری» مفهومی نسبتاً افراطی است، اما آن را برای این می‌گویم که شیوه‌ای از بودن وجود دارد که در حال حاضر می‌خواهد همسانی در افکار و همسانی در شیوه‌های بودن را تسهیل کند. این تقریباً همان «بهترین جهان ممکن» است: یعنی اینکه باید همه زیبا باشند، همه خوشبخت باشند، و جز آن. این است آن چیزی که امروزه می‌تواند شکلی از دیکتاتوری باشد؛ نه دیکتاتوری سفاکی که اشکال گوناگونش را به طرق مختلف در جهان تجربه کرده‌ایم، بلکه یک دیکتاتوری زیرکتر و ظریفتر.

□ شما از پسامدرنیسم خیلی صحبت می‌کنید. منظور شما از پسامدرنیسم چیست، و آیا شما خود را متفکری پسامدرن می‌دانید؟

□ مشکل است بتوان در چند کلمه پاسخ داد. احساس می‌کنم که بیش از پیش متفکری پسامدرن هستم. می‌دانم که حتی فیلسوفانی همچون لیوتار یا دیگران، پس از طرح و اشاعهٔ این مفهوم، کمی از این لفظ می‌ترسند. به نظر من پسامدرنیسم یک مفهوم نیست؛ راهی است موقتی برای توصیف شیوه‌ای از بودن که اکنون و پس از مدرنیته وجود دارد. پسامدرنیسم مرحله‌ای است که در

آن ارزشهای بزرگ مدرنیته دیگر در زندگی اجتماعی حضور ندارند. این ارزشهای بزرگ مدرنیته چیستند؟ پیشرفت، برتری عقل، و نگاه به آینده سه ویژگی بزرگ مدرنیته هستند. به‌نظر می‌رسد که اکنون ارزشهای دیگری دارند جای آنها را می‌گیرند. دیگر عقل نیست، بلکه احساس جمعی است که در زندگی اجتماعی اهمیت می‌یابد. دیگر پیشرفت علمی و تکنیکی نیست که عنصر محرکهٔ زندگی اجتماعی است، بلکه آنچه رابطهٔ ما را با جهان تنظیم می‌کند ارتباط بیشتری با مسائل محیط زیست دارد. به‌همین ترتیب، دیگر آینده نیست که امر مطلق اساسی است، بلکه زمان حال است که اهمیت یافته است: یعنی بهره‌مند شدن، اینجا و اکنون، از زندگی‌ای که در حال گذراندن آن هستیم. بنابراین، برای من پسامدرنیسم عبور از ارزشهای دوران مدرنیته است به سوی ارزشهایی از نوعی دیگر. بنابراین، از این دیدگاه، قصد من ارائهٔ گزارشی از پیدایی این ارزشهای اجتماعی تازه است. و چون مفهوم بهتری در اختیار نیست، تا زمانی که مفهوم بهتری یافت شود، تصور می‌کنم که می‌توان این موقعیتی را که اکنون در حال شکل‌گیری است «پسامدرنیسم» نامید. من بدرستی می‌گویم که "چون مفهوم بهتری در اختیار نیست"، و منظورم آن است که طریقه‌ای عملی برای تحلیل زندگی اجتماعی در حال سربرآوردن است. از این نظر، من خودم را یک متفکر پسامدرن می‌دانم.

□ اما آیا شما موافقید که، مانند بودریار، از پایان فاعل اجتماعی صحبت کنید؟

□ بله، کاملاً. در کتاب در حفره‌های ظواهر، نشان داده‌ام که، به‌نوعی، فاعلی حاکم بر خویشتن وجود ندارد که، پس از تسلط بر تاریخ ویژهٔ خویش، بر جهان مسلط گردد؛ بلکه چنین موجودی، برعکس، به‌نوعی بیشتر «مفعول» است تا «فاعل»، بیشتر «موضوع تفکر» است تا «متفکر». فضای موجود در جوامع غربی کنونی موجب می‌شود تا انسان در چیزی غوطه‌ور باشد که از

دریافت فعل‌گرایانهٔ عصر مدرنیته فرامی‌گذرد. باز هم فکر می‌کنم که ما در پایان عصر درک فعل‌گرایانهٔ جهان زندگی می‌کنیم، یعنی در پایان درکی که می‌خواست بر جهان عمل کند و تأثیر گذارد. تصور می‌کنم که اینک ارزشهای دیگری در حال پیدایش هستند. مسئله دقیقاً این است: چگونه می‌توانیم دربارهٔ مخلوقی بیندیشیم که در حال شکل‌گیری است، مخلوقی که درعین‌حال فعل نیست.

□ در آخرین کتابتان، «تماشای جهان»، از «منِ قابل‌انبساط» به‌عنوان ویژگی قبیله‌گرایی اجتماعی صحبت می‌کنید. آیا این «من» یک من منفعل است؟

□ من کلمهٔ منفعل را دوست ندارم؛ به جای آن کلمهٔ «غیرفعال» را به کار می‌برم. «غیرفعال» بودن، نفی مدرنیته است، چون در مدرنیته انسان بر زندگی و تاریخ عمل می‌کند. بنابراین من کنونی که ویژگی ممیز قبیله‌گرایی اجتماعی است، یک منِ غیرفعال و بااینهمه خلاق است. این من، خلاقیتی غیرفعال دارد. آنچه می‌گویم کمی اسرارآمیز است و فکر نمی‌کنم که به پاسخ شسته‌رفته‌ای دست پیدا کنم. اما بالاخره مسئلهٔ من تفکر جداگانه دربارهٔ این «من» است، یعنی چیزی که موجب می‌شود این من منتشر باشد؛ به این دلیل است که این من قابل‌بسط است. در کتاب در حوزه‌های ظواهر از همانندشدن به چهره‌های منتشر و متعددِ این من صحبت می‌کنم. این اندیشه را در این کتاب آخر نیز مورد بحث قرار می‌دهم. من فکر می‌کنم که دیگر این منِ غیرقابل لمس وجود ندارد ــ یعنی آن منی که محصول همانندشدگی ایدئولوژیکی و حرفه‌ای است ــ بلکه چیزی وجود دارد که از گروهی به گروه دیگر، از قبیله‌ای به قبیلهٔ دیگر انتقال می‌یابد، و این همان «من قابل‌انبساط» است که درعین‌حال موجب می‌شود دید فعل‌گرا به جهان تا حدود کمتری وجود داشته باشد.

□ و نقش تصویر در این قبیلهٔ پسامدرن چیست؟

□ به‌نظر من در جهان پسامدرن، تصویر نقشی اساسی بازی می‌کند. نقش آن تا حدی شبیه نقشی است که عقل در دوران مدرنیته بازی می‌کرد. یعنی اینکه در پیرامون تصویر است که همه گرد می‌آیند، و در پیرامون تصویر است که احساسات جمعی پدید می‌آید. تصویر برای قبایل پسامدرن همان نقشی را بازی می‌کند که توتم در جوامع ابتدایی ماقبل‌مدرن ایفا می‌کرد. این تصویر می‌تواند تصویر تلویزیون باشد، تصویر تبلیغاتی باشد، تصویر آمیخته باشد، تصویر جهان باشد: چندان اهمیتی ندارد؛ ممکن است اشکال بسیار متنوعی داشته باشد، اما چیزی است که تصور آن در سنت یهودی-مسیحی دشوار است، بخصوص و به‌صورتی کلی‌تر، در سنت مدیترانه‌ای که در آن همیشه نوعی بی‌اعتمادی نسبت به تصویر وجود داشته است؛ تصویر در این سنت همیشه بت و شمایل بوده است، و این چیزی است که نمی‌گذارد خدای حقیقی مورد پرستش قرار گیرد. به این خاطر همیشه نوعی بی‌اعتمادی به تصویر در این سنت وجود داشته است. اما خواه‌ناخواه تصویر نقشی مهم در جوامع کنونی بازی می‌کند. من در آخرین کتابم سعی کرده‌ام چگونگی کارکرد تصویر و چگونگی کارکرد آن را به‌عنوان عنصر گردآورنده و پیونددهنده مورد بررسی قرار دهم، چون تصویر تبدیل به عنصری اجتماعی شده است که انسانها در اطراف آن گرد می‌آیند.

□ و آیا تصویر آن «آرمان جماعت‌گرا» را که شما درباره‌اش صحبت می‌کنید تحکیم می‌بخشد؟

□ به عقیدهٔ من تصویر یکی از عناصر «آرمان جماعت‌گرا» است. تا آنجا که اندیشهٔ انتزاعی و نظری توانسته است پایهٔ آرمان دموکراسی قرار گیرد، آنچه در فلسفه «نمایندگی» (representation) می‌نامیدند، بدل به بیانی سیاسی شده است؛ این نمایندگی سیاسی است. من امروزه، به‌عکس، فکر می‌کنم که «نمایش» (presentation) جای «نمایندگی» را گرفته است؛ اینک نظام تصویر

است که نمایش می‌دهد. درحالی‌که مفاهیم نمایندهٔ چیزی بودند، به‌عکسِ آنها، تصویر چیزی را نمایندگی نمی‌کند، بلکه اینجا و اکنون را نمایش می‌دهد. بنابراین این حالت به شیوهٔ دیگری از بودن منجر می‌شود.

□ در پایان کتابتان شما از جنگ تصاویر هم صحبت می‌کنید.اخیراً مقاله‌ای خواندم از هانتینگتون نویسندهٔ امریکایی، به‌نام «برخورد تمدنها»، که سخن از جنگ فرهنگ میان شمال و جنوب به میان می‌آورد. شما فکر می‌کنید که رفته‌رفته به جانب جنگ تصاویر پیش می‌رویم که جای جنگ فرهنگها را می‌گیرد؟

□ من فکر می‌کنم که میان تمدنها یا ملتها همیشه درگیری وجود داشته است. این جنگ ممکن است جنگی مسلحانه باشد یا جنگی اقتصادی؛ و من عقیده دارم که می‌توان این‌گونه فکر کرد که در آینده جنگی فرهنگی‌تر روی خواهد داد، و این همان جنگ تصاویر است. درست است که آدم از خودش بپرسد کدام یک پیروز می‌شود: نحوهٔ نگاه کردن امریکایی یا نحوهٔ نگاه کردن اروپایی. بحثی که این روزها بر سر گات یا سینمای امریکا به راه است دقیقاً به همین مسئله مربوط می‌شود. سرانجام باید گفت که تصویر، تصوری است که انسان از خود دارد و می‌کوشد آن را به دیگران تحمیل کند. پس من خیال می‌کنم که درواقع عناصر آن چیزی که در دهه‌های آینده نمایان خواهد شد، برخورد و منازعه‌ای خواهد بود پیرامون این جلوه‌ها.

□ فکر نمی‌کنید که نقش روشنفکران به‌خاطر این تفوق تصویر کاهش خواهد یافت؟

□ اصلاً نمی‌دانم. اگر روشنفکران همچنان بخواهند تنها به تفکر و تأمل در آسمان اندیشه‌ها سرگرم باشند، مسلماً نقششان کاهش می‌یابد. اگر، به‌عکس، بکوشند دربارهٔ مسائل کنونی، و بخصوص مسئلهٔ تصویر در زندگی

اجتماعی، فکر کنند، نقششان کاهش نخواهد یافت. پس در آخرین تحلیل این بستگی دارد به نحوهٔ عمل روشنفکران، یعنی اینکه آیا این جماعت ارزشهای تازه‌ای را که در حال پیدایش‌اند بر ذمه می‌گیرند یا خیر. من در حال حاضر دربارهٔ این مسئله فکر می‌کنم و کتاب بعدیم از دیدگاهی روانشناختی به این مسائل خواهد پرداخت، یعنی به این واقعیت که چگونه یک فرد روشنفکر قادر است به قلمرو امر محسوس، یعنی به قلمرو تصاویر، وارد شود.

□ در کتابتان از «تغییر چهرهٔ سیاست» صحبت می‌کنید. فکر می‌کنید که نقش سیاسی روشنفکر خاتمه یافته است؟

□ همیشه مشکل است که آدم بگوید چیزی خاتمه یافته است یا نه. اما در نظر من نظم سیاسی ـ به‌صورتی که در دوران مدرنیته، یعنی در این دو سه قرن اخیر، شکل گرفت و رشد یافت ـ جایش را به نظم دیگری می‌دهد. وقتی که به نسل جوان کنونی نگاه می‌کنیم، چیز دیگری را در کار می‌بینیم و آن هم نه فقط در عرصهٔ سیاست. نوعی بی‌مهری و عدم‌مسئولیت دیده می‌شود که به تمام زمینه‌های اجتماعی و حرفه‌ای تسری پیدا می‌کند. و وقتی من از سیاست حرف می‌زنم، منظورم مسئلهٔ راست یا چپ نیست، بلکه مسئلهٔ داشتن نوعی نگاه دورافکن است، یعنی نوعی آینده‌نگری. اما در این مورد گمان می‌کنم که تأکید بر آینده کمتر است تا بر حال. درنتیجه، نیاز بسیار کمتری به آینده وجود دارد. هدف اداره کردن حالی است که باید در آن زیست. بنابراین به این معنی است که می‌گویم اشباع وجود دارد. اگر هم از تغییرچهره حرف‌می‌زنم، به‌خاطر این است که بگویم چهرهٔ‌متفاوتی ازسیاست وجوددارد که جای‌سیاست رامی‌گیرد.

□ اما فکر می‌کنید که تعهد اخلاقی هم تغییر چهره داده است؟

□ این مسئلهٔ دیگری است. من دیگر خیلی به اخلاقیات عمومی

اعتقادی ندارم؛ منظورم چیزی مثل اخلاق حقوق بشر است که در دوران مدرنیته فعال بود. و تازه چیزی بود که خود تا حدودی پیامد طبیعی سیاست مدرن بود. اخلاقیات چیزی است که حوزهٔ عملکردش وجه «بایست‌بودن» است. حکم اخلاقی به من می‌گوید: "تو باید چنین یا چنان باشی"، یا "جامعه باید چنین یا چنان باشد". از این جهت می‌گویم که دیگر حاکمیت اخلاقیات مسلط و عمومی دوران مدرنیته وجود ندارد. اما من میان اخلاقیات (morale) و اخلاق (ethique) تفاوت می‌گذارم، و فکر می‌کنم که قوانینی اخلاقی وجود دارد که جانشین اخلاقیات عمومی می‌شود. اخلاق چیزی است که از پایین می‌آید، حال آنکه اخلاقیات از بالا می‌آید.

□ اما آیا تحلیل شما از قبیله‌گرایی معاصر شما را به تحلیل مفهوم نسبی‌گرایی فرهنگی نیز سوق می‌دهد؟

□ واضح است که نسبی‌گرایی وجود دارد. حتی می‌خواهم بگویم که بیش از نسبی‌گرایی چندفرهنگ‌گرایی (polyculturisme) وجود دارد ــ اگر «نسبی‌گرایی» را در مفهومی به کار ببریم که زیمل از آن صحبت می‌کند، یعنی چیزهایی که در رابطه با یکدیگر قرار گرفته‌اند، پس نسبی‌گرایی وجود دارد، و معنای آن این است که چیزی عام و جهانشمول وجود ندارد، بلکه فرهنگهای متعددی هستند که با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. همان‌طور که می‌بینید، من برای توصیف وضعیت فرهنگها در این روزگار به ریشه‌شناسی کلمهٔ نسبی‌گرایی اکتفا می‌کنم.

□ اما منظور شما از «چندفرهنگ‌گرایی» چیست؟ از نظر شما میان چندفرهنگ‌گرایی و «تعدد فرهنگها» (multiculturalisme) تمایزی وجود دارد؟

□ نه، یک چیز هستند. منظورم از «چندفرهنگ‌گرایی» این است که

دیگر فرهنگ مسلط وجود ندارد ــ که مثلاً تمدن‌اروپایی باشد. بلکه، به‌عکس، چیزهایی متفاوت و متعدد وجود دارند. پس وقتی از چندفرهنگ‌گرایی صحبت می‌کنم منظورم این است.

☐ اما چه تفاوتی میان چندفرهنگ‌گرایی و ضدفرهنگ کالیفرنیایی دههٔ ۶۰ وجود دارد؟

☐ ضدفرهنگ نمایندهٔ جریانی بود که تا حدودی داعیهٔ رهبری داشت. در این جریان، انسان در مقابل فرهنگ قرار می‌گیرد. حال آنکه، اندیشهٔ چندفرهنگ‌گرایی عبارت است از اینکه چیزهای متعددی وجود دارند و این چیزها در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، و این‌طور نیست که فرد با فرهنگ مقابله کند، بلکه تنوع و تعدد وجود دارد.

☐ به عقیدهٔ شما نگرش فرهنگهای غیرغربی به این قبیله گرایی معاصری که شما توصیف می‌کنید چه می‌تواند باشد؟

☐ من تصور می‌کنم در معنای آنچه هم‌اکنون درخصوص چند-فرهنگ گرایی گفتم، پایان سلطهٔ غرب دیده می‌شود و به جای آن شیوه‌های دیگری برای دیدن پدیدار می‌گردد ــ شیوه‌های متکثربودن، یعنی افریقایی، امریکای جنوبی، شرقی، و جز آن ــ و دوران پسامدرن آمیزه‌ای است از تمام این عناصر. پسامدرنیسم دورهٔ باروک است، چون بشدت گوناگون و متنوع است و درعین‌حال به حیات خود ادامه می‌دهد. می‌خواهم بگویم که ما قدم به عصری می‌گذاریم که در آن تمام فرهنگها جای خودشان را دارند. کافی است به کلان‌شهرهایی نظیر پاریس، لوس‌آنجلس، یانیویورک نگاه کنیم تا ببینیم که شیوه‌های مختلفِ بودن، همه با هم در کنار یکدیگر قرار دارند.

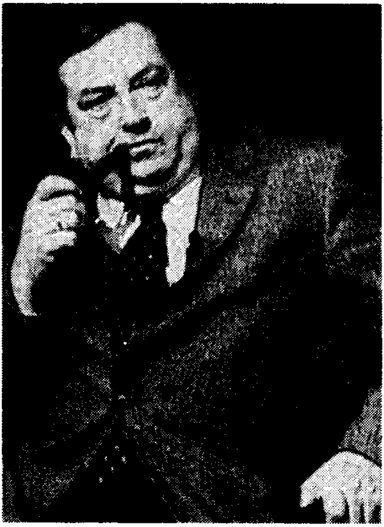
دسامبر ۱۹۹۳

۴

تـــاريـــخ

گفت‌وگو با:

ژاک لـوگـوف



ژاک لـوگـوف

Jacques Le Goff

☐ شما یکی از استادان تاریخ قرون وسطا هستید و در مرکز آنچه امروز «مکتب تاریخی فرانسه» نامیده می‌شود قرار دارید. چگونه شد که به حوزهٔ تاریخ پا گذاشتید و چرا به تاریخ قرون وسطا علاقه‌مند شدید؟

☐ سرچشمهٔ تمایلات من نیز، همچون بسیاری از تمایلات، نسبتاً مبهم و نامشخص است، حتی برای خود من. از همان نوجوانیم، بین ده و چهارده سالگی، دلم می‌خواست استاد بشوم، آن هم استاد تاریخ، چون به نظرم می‌رسید تاریخ می‌تواند موقعیت ما را در جهان روشن سازد و دیگر آنکه، تاریخ برای من جنبه‌ای زیبا و تماشایی داشت که مرا به سوی خود می‌کشید. فکر می‌کنم که تأثیر عمده را بر من، از سویی، مطالعهٔ رمانهای تاریخی والتر اسکات نهاد و، از سوی دیگر، یکی از معلمان بسیار خوب من در سیزده سالگی، در کلاسی که اختصاص به تدریس تاریخ قرون وسطا داشت.

□ تاریخ قرون وسطا برای نگاهی که ما به جهان مدرن داریم چه اهمیت و فایده‌ای دارد؟

□ من اعتقاد دارم که جهان مدرن از قرون وسطا آغاز شده است، چون، مانند فرنان برودل، به اهمیت تداوم، هم در تاریخ و هم در تاریخنگاری معتقدم، و نیز معتقدم که قرون وسطا دورانی طولانی بوده است که در آن رنسانس‌های متعددی رخ داده است ــ و این رنسانس‌ها خود به حرکت مدرنیته به سمت جلو، در قرون ۹، ۱۲، ۱۴، و ۱۶ انجامیده است. دستاورد قرون وسطا برای ما عبارت بوده است از جهش اقتصادی، شهر، کاربرد عقل از رهگذر فلسفهٔ اسکولاستیک، و اشکال هنری رومی و گوتیک ــ که نخستین تظاهرات هنر مدرن هستند ــ و، در حوزهٔ ادبیات، رمان و شعر غنایی؛ قرون وسطا مبدع دانشگاه و نظام امتحانات نیز بوده است. فکر می‌کنم باید بتوان از شروع عصر اسلامی (تاریخ هجری)، تحولاتی مشابه را در حوزهٔ زندگی مسلمانان یافت، با اینکه جهان اسلام از پایان قرون وسطا در بحرانی طولانی فرو رفت.

□ بالزاک می‌گفت که: "قرن نوزدهم انتقام قرون وسطا را از تحقیرهای قرن هجدهم گرفت." به نظر من قرن بیستم حتی گامی جلوتر برداشته است و شأن و حیثیت قرون وسطا را به آن بازگردانده است.

□ تحقیر قرون وسطا متعلق به قبل از قرن هجدهم است. اومانیست‌ها بودند که نتوانستند اصالت و خلاقیت قرون وسطا را بشناسند و دین خود را به این دوران ادا کنند. درست است که از قرن پانزدهم فلسفهٔ اسکولاستیک رو به افول نهاد، اما بقیهٔ تمدن قرون وسطا همچنان تداوم داشت. دوران روشنگری نتوانست پیشرفتهای عقل را در قرون وسطا تشخیص دهد و این عنصر را به خاطر کاریکاتوری که خود از آن ساخته بود تحقیر کرد. فلاسفه اوج ضدیت با عقل را در قرون وسطا می‌دیدند. درحقیقت نهضت رومانتیسم به قرون وسطا

اعادهٔ حیثیت کرد، اما بر همان اساس؛ چون رومانتیسم هم مدافع ضدیت با عقل بود. اگر نهضت رومانتیسم به این خاطر مهم است که قدر زیباشناسی و تیزحسی قرون وسطا را دانسته است، اما تصویری نادرست نیز از آن به‌دست داده است و در آن بذرهای ایدئولوژیی‌ای را یافته است که برای قرن بیستم خطرناک است. درحقیقت قرن بیستم گامی پیش‌تر رفته است و شناخت بهتری از خصایص واقعی قرون وسطا کسب کرده است و توانسته است سرچشمهٔ ارزشها و اندیشه‌های ما را در آن تشخیص دهد. با قرن بیستم دوران قرون وسطا عملاً و واقعاً بدل به کودکی ما شد، اما نباید فراموش کرد که زنان و مردان زیادی امروزه همچنان یا از ماهیت قرون وسطا بی‌خبرند و آن را تحقیر می‌کنند، یا به دلایلی غلط آن را دوست می‌دارند.

□ آیا می‌توان از «بازگشت» قرون وسطا صحبت کرد، همچنانکه از «بازگشت معنویت» صحبت می‌کنیم، یا اینکه معتقد به نوعی تداوم تاریخی هستید؟

□ من به بازگشت در تاریخ معتقد نیستم، نه بازگشت به قرون وسطا و نه به هیچ دوران دیگری. مفهوم بازگشت به قرون وسطا، که درحقیقت شبه‌روشنفکران طراح و رواج‌دهندهٔ آن هستند، درواقع امر بازگشت تحقیر قرون وسطا یا بازگشت این برداشت غلط از قرون وسطاست که آن را به صورت عصر ایمان به مفهوم ضدیت با عقل تعریف می‌کند. من شخصاً ترجیح می‌دهم، علی‌رغم بحرانهای غالباً عمیق و دردناک، از تداوم پیشرفت قرون وسطا در این ایام صحبت کنم و امیدوارم این امر فردا نیز ادامه یابد.

□ در قرون وسطا وحدتی معنوی وجود داشت که در قالب مسیحیت نمایان می‌شد. به عقیدهٔ شما از این وحدت معنوی در اروپای امروز چه مانده است؟ چگونه می‌توان این میراث را در قالب برنامه‌ای سیاسی‌ـتاریخی شکل داد و پروراند؟

□ **مسیحیت بدون هیچ تردیدی نه فقط مایهٔ وحدت معنوی قرون وسطا که مایهٔ وحدت فرهنگی آن نیز بوده است. ارزشهای مسیحیت، به عقیدهٔ من، هنوز هم شالوده‌های ذهنیات و حسیات را در اروپای امروز تشکیل می‌دهد، اما شعایر دینی مسیحیت به نحوی بارز پس رفته‌اند. آنچه باقی مانده است مسیحیتی است دنیوی‌شده؛ بیشتر مجموعه‌ای اخلاقی است تا یک دین، و من امیدوارم که این روند پالایش اخلاقی مسیحیت تداوم یابد. آنچه را امروزه تجدید حیات معنوی می‌نامند، از چند استثنای مهم که بگذریم ــ مانند جامعهٔ تزه در میان جوانان ــ کششی است غیرعقلانی به سوی فرقه‌ها، مذهبیتی است غیرعقلانی و خطرناک، و گاه آلوده به خیانت، که ــ به عقیدهٔ من ــ ارتباط اندکی با مسیحیت دارد و ریشه‌هایش خارج از مسیحیت قرار دارد. آنچه را قرون وسطا می‌تواند در این روزگار برای برنامه‌ای سیاسی ـ تاریخی بُه ارث گذارد، اساساً اهمیت وحدتی اروپایی است که بر مواریثی تاریخی بنا شده است، مواریثی که خود از همان قرون وسطا وحدت و تنوع را درهم می‌آمیختند و باید در جهت رواداری و گشودگی بیشتر تحول یابند. البته قرون وسطا بانی نهادها و اعمال فاسد نیز بوده است، نظیر تفتیش عقاید یا گتو.**

□ به عقیدهٔ شما، آیا لازم است پس از فروپاشی مارکسیسم تعریفی مجدد از اروپا به دست داده شود؟

□ **فروپاشی مارکسیسم آزادکنندهٔ اروپا و اروپاییان است، همچنانکه آخرین جنگ جهانی آنها را از قید فاشیسم و نازیسم آزاد ساخت. اروپا نمی‌تواند با ایدئولوژی‌ها و دولتهای توتالیتر موجودیت یابد. اروپای هیتلر نفی اروپا بود و کمونیسم شوروی نیمی از اروپا را فاسد و تباه کرده بود. به جای تعریف مجدد ترجیح می‌دهم از آزادسازی صحبت کنم.**

□ مورخی همچون شما به بحران کنونی ملیتهای یوگوسلاوی سابق چگونه

نگاه می‌کند؟

□ بحران غم‌انگیز یوگوسلاوی سابق ثمرهٔ فاسد تاریخ است. اروپا، از قرون وسطا، درعین‌حال که تمدنی یگانه و یکپارچه را تشکیل می‌داد، به ملتهایی تقسیم می‌شد که جنگ در میان آنها یک قاعده بود. در قرن نوزدهم شاهد ظهور ناسیونالیسم با دو چهرهٔ متناقض بودیم. یکی پیشرفت بود، که در حق ملتها برای تعیین سرنوشت خود متجلی می‌شد؛ و دیگری پسرفت بود، که عبارت بود از بخشیدن چهره‌ای نفرت‌انگیز به ارزشهای ملی و تبدیل آنها به ابزاری برای تجاوز و تسلط بر دیگری، بخصوص بر همسایهٔ خود. سلطهٔ دولتهای مستبد در ناحیهٔ بالکان سد راه حرکت این ناحیه از اروپا به جانب ناسیونالیسم مشروع شد. امپراتوری اتریشی-مجاری خاندان هابسبورگ و امپراتوری تزاری روسیه، بیش از امپراتوری عثمانی، مانع تشکیل دولتهای مستقل قانونی شدند. وضع هنگامی بدتر شد که امپراتوری شوروی امپریالیسم قدیمی را با امپریالیسم جدید مارکسیست-لنینیستی درهم آمیخت. یوگوسلاوی سابق، که این‌گونه محدود شده بود، امروز با خشونتی بسیار بیشتر منفجر می‌شود. این وضع نشان‌دهندهٔ خطرات عظیمی است که سلطه‌های امپریالیستی نه فقط بر برخی ملتها بلکه بر کل بشریت تحمیل کرده‌اند. یوگوسلاوی سابق امروز متحمل خشونتِ رنجهای متعددی است که قرون نوزدهم و بیستم موجب آن بوده‌اند. این وضعیت، که این ملتها مسئول درجهٔ اول آن نیستند، در سپیده‌دم قرن بیست‌ویکم پدیده‌های قرن نوزدهم را به نمایش می‌گذارد. در تاریخ هیچ‌چیز بدتر از نابه‌هنگامی (anachronisme) نیست. این وضعیت دردناک نشان‌دهندهٔ ضرورت ایجاد اروپایی متحد است. اروپای کنونی وسایل لازم را برای کمک به راه‌حلهای آرام و عادلانه در مناطقی که تاریخ بمبهای تأخیری انبار کرده است در اختیار ندارد. وانگهی، بیش از آنکه از قوهٔ قهریه استفاده شود، لازم است چارچوبی پیشنهاد گردد که در آن صلح، موفقیت، و تساهل نسبت به تمام مؤلفه‌های قومی و ملی اروپا

تضمین گردد.

□ شما ویراستار مجموعه‌ای دربارهٔ تاریخ اروپا هستید که مجلدات آن به زبانهای مختلف جامعهٔ اروپا منتشر می‌شود. آیا این طرح دنبالهٔ کارهای شما درخصوص مسائل و روشهای نوین تاریخ، مثلاً کتاب «تاریخ نوین»، است؟

□ هدف این مجموعه روشن ساختن ریشه‌های تاریخی مسائل اروپا و امکان شناخت بهتر آن چیزهایی است که در این میراث تاریخی ایجاد وحدت اروپایی را تسهیل یا دشوار می‌سازد. برای دستیابی به این هدف، باید تاریخ را در بلندمدت، دست‌کم از قرون وسطا، مورد توجه قرار داد. در این جهت باید به مطالعهٔ حوزه‌های انسان‌شناسی تاریخی نیز توجه داشت، یعنی حوزه‌هایی که در عمق آنها درگیریهای مردم اروپا، مسائل مکانی و زمانی، مسائل زندگی روزمره نقش بازی می‌کنند (اخیراً کتابی دربارهٔ تغذیهٔ اروپایی از قرن پنجم به بعد منتشر کردیم، و کتابی دیگر نیز دربارهٔ محیط زیست در حال آماده شدن است). به گمان من تنها جهتگیریهای تاریخ نوین است که می‌تواند روشنایی تاریخی مناسب را برای بنای وحدت اروپا فراهم نماید.

□ شما همکار مجلهٔ «آنال» نیز هستید که مارک بلوک و لوسین فِور آن را در سال ۱۹۲۹ بنیاد گذاشتند. امروز، پس از ۶۵ سال، ذهنیت مجلهٔ «آنال» را چگونه تعریف می‌کنید؟

□ تاریخ، از بیش از نیم‌قرن پیش، باب گفت‌وگو با دیگر علوم اجتماعی را باز کرده است و از این رهگذر حیاتی تازه یافته است. مجلهٔ آنال بازیگر اصلی این حرکت تاریخ بوده است. امروزه کل علوم اجتماعی گرفتار بحرانی عمومی است، برای اینکه خود جامعه، و حتی مفهوم جامعه، دستخوش بحران است. تاریخ، به‌عنوان یکی از علوم اجتماعی، گزیری از این بحران ندارد. هیئت تازه‌ای در مدیریت مجله مشغول مطالعهٔ راههای گریز از

عادت‌زدگی‌ای است که مجله‌ای را پس از ۶۵ سال انتشار تهدید می‌کند و تبدیل آن به مکانی است که بتوان از آن ناظر علم تاریخ بود و، باز هم از طریق گفت‌وگو با سایر علوم‌اجتماعی و ازطریق تماس با خود جامعه وخواسته‌هایش، پیشنهادهایی برای جهش آن ارائه داد. اما هدف ما انقلاب در تاریخ نیست، چون به نظر نمی‌رسد که موقعیت، نسبت به آن تاریخ محدودشده‌ای که بنیانگذاران آنال در سال ۱۹۲۹ ناچار بودند با آن درگیر شوند، مقتضای انقلاب باشد. از طریق شماره‌های دو یا سه سال آینده می‌توان قضاوت کرد که آیا آنال موفق به ایجاد این جهش شده است یا نه. به هر تقدیر، کوشش آنال این خواهد بود که بر روند تجزیهٔ تاریخ به تاریخهای تخصصی و مجله‌های تخصصی یا،به‌عکس، بر وحدت‌نمایی و شبه‌یکپارچه‌سازیِ مجلات عمومیِ بدون بنیاد تاریخی و نقد جدی فائق آید. ما بیش از همیشه شیوه‌ای اختیاری در مطالعهٔ تاریخ را با پذیرش گرایشهای مختلف و مباحث متفاوت در مجله به هم درخواهیم آمیخت و در این رهگذر آنچه را به‌نظر می‌رسد جدیدترین و جدی‌ترین گرایشها و مباحث در حوزهٔ تاریخ باشد خواهیم پذیرفت.

□ ظاهراً در میان تاریخ‌نویسان «آنال» میلی تازه به تاریخ-روایت و بخصوص زندگینامه پدید آمده است. مارک فرو زندگینامهٔ پتن را نوشته است و خود شما هم به زندگینامهٔ سن‌لوئی پرداخته‌اید. امروزه زندگینامه در این «تاریخ جدید» چه جایی را به خود اختصاص می‌دهد؟

□ زندگینامه در آنال موضوع تازه‌ای نیست. لوسین فِور چند کتاب زندگینامه‌ای در مورد لوتر و مارگریت دو ناوار نوشت. مارک بلوک، پیش از آنکه به قتل برسد، نوشته بود که جامعه‌شناسی دورکم مورخ را بیش از اندازه از فرد منحرف ساخته است. هر مورخی باید یک وقتی صحنه‌هایی روایی را در قسمتی از کارش وارد کند، اما درعین‌حال نسبت به آن تاریخ-روایتی که غالباً جز یک تاریخ ایدئولوژیکی ناآگاهانه و پوشیده چیز دیگری نیست بدگمان

باشد. تاریخ‌نویسان آنال دشمن بنیادی آن چیزی بودند که لوسین فِور تاریخ ـ صندوقچه می‌نامید. برخی از ما فکر می‌کنند که امروزه ابزار لازم برای کاربرد روشهای زندگینامه‌ای را در اختیار دارند، اما غرض گشودن صندوقچهٔ «زندگینامه» در قلمرو تاریخ نیست.

□ اکنون به چه کارهایی مشغولید؟

□ بزودی تصحیح دستنوشتهٔ زندگینامهٔ سن‌لوئی را به پایان می‌رسانم؛ با دوست و همکارم ژ. ش. اشمیت، کار فرهنگ خصایل اصیل غرب در قرون وسطا را ــ که چندین مقاله‌اش را خود ما می‌نویسیم ــ پیش می‌برم؛ در مورد مسیر فکری مارک بلوک فکر و مطالعه می‌کنم؛ و قصد دارم مجدداً به پدیدهٔ دانشگاه در اروپای قرون ۱۲ تا ۱۹ بپردازم.

□ اینک پس از بیش از پنجاه سال تحقیق، به کارهای خودتان چگونه نگاه می‌کنید؟

□ ترجیح می‌دهم همچنان جلویم را نگاه کنم تا پشت سرم را. همیشه از اینکه تحقیق، عمومی‌سازی، و آموزش را به‌هم بیامیزم بسیار خشنود بوده‌ام. وقتی‌که پیشرفتهای عظیمی راکه تاریخ از سالهای دانشجوییم در این سه حوزه به انجام رسانده است می‌بینم، اگر سهم بسیار بسیار اندکی در آن داشته‌ام، احساس رضایت می‌کنم.

ژانویه ۱۹۹۵

۵

فلسفهٔ فرهنگ

گفت‌وگو با:

تزوه‌تان تودوروف

اولیویه مونژن



تزوه‌تان تودوروف

Tzvetan Todorov

□ شما در سال ۱۹۳۹ در صوفیه در بلغارستان به دنیا آمدید، در ۱۹۶۳ به فرانسه آمدید و در اینجا ماندگار شدید. چه خاطراتی از دوران زندگی خود در بلغارستان دارید و چه شد که به فرانسه آمدید؟

□ ابتدا باید از دلایل سفرم به فرانسه صحبت کنم. وقتی از بلغارستان خارج می‌شدم فکر نمی‌کردم آنجا را برای همیشه ترک کنم؛ و فکر می‌کنم که این امر در مورد بسیاری از جوانان صادق بود. من ۲۴ سال داشتم. تحصیلاتم را تازه تمام کرده بودم. دو سال در بلغارستان کار کرده بودم؛ یک سال به‌عنوان معلم، و یک سال هم به‌عنوان محقق. فکر می‌کردم فقط برای یک سال به فرانسه می‌آیم. اما زندگی در فرانسه مرا زیر و رو کرد؛ در ۲۴سالگی انسان خیلی باز است و پذیرای بسیاری چیزهاست. بنابراین زندگی من به صورت دیگری شکل گرفت. در ابتدا فکر می‌کردم فقط یک سال اضافه می‌مانم، اما وضع به گونه‌ای درآمد که نمی‌توانستم بازگردم، چون ازدواج کرده و بچه‌دار

شده بودم و چند دورهٔ آموزشی را گذارنده بودم و چیزهایی نظیر اینها. بنابراین من هیچ‌گاه چنین تصمیمی نگرفتم که به‌طور کامل از بلغارستان ببرم؛ و درواقع این کار طی چندین مرحلهٔ مختلف صورت گرفت بدون آنکه من چنین تصمیمی گرفته باشم. پس از آمدنم به فرانسه، نگرانی‌ای در مورد فراموش کردن هویت بلغاریم نداشتم؛ این هویت در ذهن من جای خودش را داشت و اصلاً لازم نبود برای فراگیری زندگی فرانسوی، آن هویت را از ذهن خود خارج کنم. در سال ۱۹۶۳ به فرانسه آمدم، و می‌توانم بگویم که حدود ده سال تنها فکرم این بود که شبیه یک فرانسوی بشوم. شما نیز مدتها در فرانسه زندگی کرده‌اید و شاید شما نیز همین وضعیت را داشته‌اید. می‌خواستم به اندازهٔ فرانسوی‌ها فرانسوی باشم. مسلماً هنوز موقع صحبت لهجهٔ بلغاری دارم؛ اما جز آن، دلم می‌خواست آشپزیِ فرانسوی را، پنیر و شراب را، مثل فرانسوی‌ها بفهمم. باید یاد می‌گرفتم بر سینمای فرانسه مسلط شوم، چون در بلغارستان فیلم غربی بسیار کم بود؛ حال آنکه در فرانسه همه چیز بود. بنابراین می‌بایستی بر تمام گذشتهٔ سینمایی مسلط می‌شدم. در مورد گذشتهٔ ادبی و گفتمان عمومی نیز وضع به همین منوال بود. می‌خواستم مانند کسانی شوم که در اطرافم بودند. بنابراین سالها سپری شد، من در فرانسه ماندم، و بنا بر سرنوشت فرانسوی شدم، به‌لحاظ حقوقی هم ملیت فرانسوی را پذیرفتم. و در این هنگام مرحلهٔ تازه‌ای در زندگیم آغاز شد که عبارت بود از بازگشت به شخصیت قدیمی؛ و اینکه دیگر یکی را جانشین دیگری نسازم، بلکه بتوانم با این دوگانگی که پیش از شروع گفت‌وگو دربارهٔ آن صحبت می‌کردیم زندگی کنم؛ یعنی حفظ کردن آنچه از بلغارستان در من مانده بود و آنچه ۲۴ سال نخست زندگی به من داده بود، اما درعین‌حال پذیرفتن این عمل انجام‌یافته که من فرانسوی شده بودم و دیگر هیچ میلی به زندگی در بلغارستان نداشتم. مسلماً چند باری به بلغارستان بازگشتم. ۱۸ سال به بلغارستان نرفتم. اما از ۱۳ سال پیش به این سو، هر سال به بلغارستان سفر کرده‌ام. این سفرها آمیخته با احساسات خوش و ناخوش بوده است، اما هر بار بروشنی حس می‌کردم که کشور من از این پس فرانسه است و نه

بلغارستان. بنابراین، هویت من هویت حال من است، اما من همچون هر فرد دیگری از گذشته نیز ساخته شده‌ام و نیمی از این گذشته متعلق به کشور دیگری است.

□ از تجربهٔ زندگی در بلغارستان چه خاطرات خاصی در ذهن شما باقی مانده است؟

□ سؤال خوبی است. تصور می‌کنم از نخستین دورهٔ زندگیم در بلغارستان دو نوع تجربه برایم مانده است. یکی آن چیزی است که برای کسی از کودکیش باقی می‌ماند. چون انسان در کودکی، نسبت به دوره‌های بعد، تأثیرپذیرتر است، بخصوص در محیط خانوادگی. بنابراین رابطه با پدر، مادر، برادر، دوستان، و شیوهٔ زندگیم در کودکی و نوجوانی یگانه و منحصربه‌فرد است و من فقط یک بار آن را زندگی کرده‌ام. زندگی بزرگسالی را بیشتر تکرارها می‌سازد. اما زندگی میان صفر و ۲۰سالگی حقیقتاً راهی است یکطرفه و به‌شکلی منحصربه‌فرد می‌گذرد. بنابراین اینها چیزهایی هستند که با قوت تمام در من باقی مانده‌اند. تأثیر آن را می‌توان در نظری که نسبت به فلان منظره، بهمان غذا، فلان تفریح، یا بهمان شکل رفتار اجتماعی داریم مشاهده کرد. بلغارها شرقی‌تر از فرانسوی‌ها هستند، بنابراین از غربی‌ها و بخصوص فرانسوی‌ها خونگرم‌ترند و بیشتر به زندگی اجتماعی وابسته‌اند و کمتر از فرانسوی‌ها فردگرا هستند. این یک جنبه است، اما جنبهٔ دیگر که اهمیتش کمتر نیست و بیشتر در زمینهٔ کاریم مجبور به تحمل آن بودم، این واقعیت است که بلغارستان تا سال ۱۹۸۹ کشوری کمونیستی بوده است. بلغارستان یکی از متعصب‌ترین کشورهای کمونیستی بود و کمترین میزان تغییر و تنوع درونی در آن مشاهده می‌شد؛ از این نظر کشوری بسیار یکدست بود که حزب کمونیست بسیار نیرومندی داشت. این حزب در همه‌جا حاضر بود و بر همه چیز نظارت داشت. خیال می‌کنم که براحتی می‌توان گفت که، دست‌کم تا دوره‌ای که مقارن

بود با خروج من از کشور، یعنی تا سال ۱۹۶۳، بلغارستان به‌معنای دقیق کلمه کشوری توتالیتر بود. پس از آن به مدت ۲۵ سال توتالیتاریسم ملایمی در کشور برقرار شد که با حکومت برژنف در شوروی همزمان بود. در این دوران دیگر کسی را به اردوگاه یا زندان نمی‌فرستادند، دیگر کسی را نمی‌کشتند، دیگر کسی را شکنجه نمی‌دادند، دیگر آن خشونت شدید نهادی‌شده وجود نداشت؛ بااینهمه بلغارستان هنوز کشوری دیکتاتوری بود، با دیکتاتوری‌ای ایدئولوژیک از نوع تئوکراتیک، یعنی آنچه را من دیکتاتوری «ایدئوکراتیک» می‌خوانم. این حکومت تا سال ۱۹۸۹، یعنی تا مدتها پس از خروج من از بلغارستان، بر سر کار بود. این برای من تجربه‌ای اساسی است. زمان گذشته است و بااینهمه برای من تا حدودی حکم محکی درونی را دارد. نوعی معیار است برای سنجش هر چیزی که در من است، که عبارت باشد از این برخورد، این مواجهه با حکومتی که در نظر من شر مطلق بود. روبروشدن با مطلق، امری نادر و از این جهت تقریباً گرانبهاست. من هیچ‌گاه با خیر مطلق روبرو نشده‌ام، و وانگهی فکر هم نمی‌کنم در این پایان زندگیم این شانس یا بدشانسی را داشته باشم، اما با شر رودررو بوده‌ام. حکومت بلغارستان براستی بد بود، اما مسلماً بزرگترین شرها نبود، این حکومت نوعی معیار درونی به دست من داد که هنوز آن را در زندگی جاریم به کار می‌بندم، با اینکه امروز اوضاع و احوال کاملاً تغییر کرده است.

□ در مقدمهٔ کتاب «ما و دیگران» از تجربهٔ شّر صحبت می‌کنید. اما به عقیدهٔ شما این تجربه در فرانسه نیز ادامه یافته است. این‌طور نیست؟

□ در مقدمهٔ کتاب ما و دیگران سعی کرده‌ام آنچه را شما در اینجا از آن صحبت می‌کنید تا حدودی مورد بحث قرار دهم؛ یعنی اینکه چگونه تجربه‌هایم ــ چه تلخ و چه شیرین ــ از کشوری توتالیتر مرا در انجام دادن وظایفی که در این کتاب برای خود قائل شده‌ام یاری رسانده است. ویژگی

عمدهٔ این وظایف عبارت است از ترکیب کردن ابعاد مختلف تحقیقی محض، یعنی تاریخنگاری، توصیف، تفسیر و تحلیل متون کلاسیک با موضعگیری بر سر مسائل اخلاقی و سیاسی، عمومی و خصوصی، که غالباً در دنیای غرب آنها را ناسازگار با یکدیگر تلقی می‌کنند و، درنتیجه، هر یک از این دو فعالیت را به گروهی می‌سپارند. یکی را به نظامیان، سیاستمداران، و روحانیان، یعنی به اهل عمل؛ و دیگری، یعنی کار تحقیقی و تحلیل بیطرفانه و توأم با شکیبایی در پذیرفتن عقاید مختلف را به دانشمندان؛ حال ماهیت این عقاید هرچه می‌خواهد باشد. احساس می‌کردم که این نوع جداسازی برای من نه میسر است نه خوشایند. پس سعی کردم توضیح دهم که چرا نمی‌توانم این روش را پیش گیرم. در فرانسه با نوعی جداسازی میان گفتار و رفتار مواجه شدم. این جدایی را، هم نزد دوستانی مشاهده کردم که با آنها مراوده داشتم، هم نزد محققان جوانی که گسستگی گفتار و کردارشان مرا متعجب می‌ساخت، یعنی گسستگی که بین محصول فکرشان و قواعد زندگیشان به چشم می‌خورد و مرا عمیقاً ناراحت می‌کرد. گمان می‌کنم اگر ویژگی‌ای وجود داشته باشد که جای مرا امروز در میان دیگران در فرانسه معین سازد، بیشتر به دلیل جست‌وجوی تداوم بین گفتار و کردار است، تا به دلیل محتوای اعتقاداتم که به‌هیچ‌وجه اصیل نیستند. اما به‌علت تجربه‌ام در بلغارستان، که در آنجا این جداسازی میان نقاب حرفها و واقعیت رفتارها بسیار متداول و وقیحانه مورد قبول همگان بود، کوشش برای منطبق ساختن زندگیم بر اعتقاداتم، یا متناسب کردن اعتقاداتم با زندگیم، حکم قاعده‌ای لازم‌الاجرا را برای من یافته است. به هر طریق، بی‌آنکه بخواهم بگویم این دو یکسانند، کوشیده‌ام تا حد ممکن آنها را به هم نزدیک سازم.

□ آیا می‌توان این دوگانگی میان گفتار و کردار را که شما در فرانسه تجربه کرده‌اید با زبان دوگانهٔ ایدئولوژیکی که در بلغارستان تجربه کرده‌اید مقایسه کرد؟

□ می‌توان آنها را با هم مقایسه کرد، اما از جهاتی نیز باید از هم تمیزشان داد. می‌توان تا آنجا آنها را با هم مقایسه‌کرد که در فرانسه عملاً نوعی عدم‌مسئولیت در نظریه وجود دارد. این مطلب را در اینجا خیلی ساده کرده‌ام، اما فکر می‌کنم به حد کافی روشن است. آنچه مرا تحت تأثیر قرار می‌داد این بود که اشخاصی که با آنها برخورد می‌کردم یا با آنها مراوده داشتم به شیوه‌ای زندگی می‌کردند که تنها و تنها در اوضاع و احوال یک دموکراسی لیبرال امکانپذیر بود؛ اما همین افراد نظریاتی را ابراز می‌کردند که اگر به اجرا درمی‌آمد، تداوم این دموکراسی لیبرال را غیرممکن می‌کرد. این تفاوت مرا عمیقاً آزار می‌داد. تفاوت، در بلغارستان، از همین نوع نبود. البته باید توجه کرد که وجود این تفاوت در آنجا معادل نوعی سانسور همه‌جانبه بود. چون در آنجا گفتاری وجود داشت که رسماً اعلام می‌شد بهترین گفتار است و، لذا، افراد به سوی همرنگی عمومی سوق داده می‌شدند، زیرا برای داشتن زندگی عادی، برای حفظ کار خود و امکان ورود به دانشگاه، برای امکان بزرگ‌کردن فرزندان خود لازم بود گفتار عمومی منطبق بر الگویی باشد که هرچند تغییراتی جزئی می‌پذیرفت، همواره یکسان بود؛ قابلیت تغییر داشت، اما همیشه یکسان بود. رسماً اعلام می‌شد که امکان مخالفت وجود دارد. بنابراین بیشتر با نوعی بی‌اخلاقی مواجه بودیم و با نقابی که افراد به چهره می‌زدند. می‌دانید که گفتارهای کمونیستی و سوسیالیستی خیلی بظاهر مهربان هستند، زیرا آرزوی سعادت همگانی را دارند. هدف همواره شکوفایی و غنای همگانی است. اما همان کسانی که این گفته‌ها را بر زبان می‌آوردند جیبهای خود را پر می‌کردند و به چیزی جز ثروتمند شدن نمی‌اندیشیدند. بنابراین، معنای کلماتی را که به‌کار می‌بردند، به مجردی که آنها را به زبان می‌آوردند فراموش می‌کردند. این‌گونه تنزل زبان یکی از آزاردهنده‌ترین چیزها در روزنامه‌ها بود؛ این بدان معناست که انسان هر روز به دروغگویی متهم شود. آدم احساس می‌کرد تماس با فضای عمومی او را آلوده می‌کند. وقتی آدم به خانه‌اش بازمی‌گشت، مثل کسی که از محل کثیفی آمده باشد، باید، به‌نوعی،

مثلاً با نیم‌ساعت در سکوت کتاب خواندن، استحمام می‌کرد. باید به خواندن کتابهایی یا گوش کردن موسیقی‌ای مشغول می‌شد که واقعاً دوست داشت، و نه اینکه وانمود می‌کرد که دوست دارد، همان‌طور که در تمام طول روز این کار را کرده بود. و بعد می‌توانست در فضای خصوصی با دوستان و فرزندانش که به آنها اعتماد داشت بنشیند و کار کند. بنابراین، دوگانگی‌ای که در بلغارستان وجود داشت بیشتر از نوع ریاکاری بود، حال آنکه در فرانسه ریاکاری در کار نبود، چون افرادی که اعتقادشان را دربارهٔ فلان یا بهمان نظریهٔ توتالیتر ابراز می‌کردند کاملاً صادق بودند، اما نسبت به زندگی‌ای که داشتند گرفتار تناقض بودند. اینها دو نوع ناپیوستگی متفاوتند که هر دو تا حدودی در من وجود دارند و، بنابراین، کوشیده‌ام در حد امکاناتم بر آنها غلبه کنم.

□ آیا در کارهای تحقیقی‌تان دو دورهٔ کاملاً متمایز از یکدیگر را تشخیص می‌دهید، یا فکر می‌کنید که میان این دو دوره تداومی وجود دارد، یعنی دورهٔ نخست که در آن بیشتر به کار نقد و نظریه‌های ادبیات و نشانه‌شناسی پرداختید و با ژرار ژنت مجلهٔ «پوئتیک» را اداره کردید، و دوره‌ای دیگر که ویژگی آن تحقیق دربارهٔ مسئلهٔ «دیگری» است و در آن کتابهایی همچون «فتح امریکا»، «اخلاقیات تاریخ»، «ما و دیگران» و «در برابر حد نهایی» را منتشر کردید؟

□ تصور می‌کنم که می‌توان بروشنی دو دورهٔ کاملاً متمایز تحقیق و کار فکری را در زندگی معنوی من تشخیص داد. نقطهٔ انفصال میان این دو، چهلمین سال زندگی من است که خود البته می‌تواند توضیحی هم باشد. اما می‌توان این‌طور نیز فکر کرد که این دو دوره به این علت به هم وابسته‌اند که در نخستین سالهای حضورم در فرانسه هنوز بشدت تحت تأثیر زندگیم در بلغارستان بودم. منظورم این است که در بلغارستان ایدئولوژی به‌طور کامل تحت اختیار دولت قرار داشت، و واکنش یک جوان بیست‌وچهارسالهٔ دانشجوی ادبیات همان واکنش بسیاری افراد دیگر است؛ و آن عبارت از

مشاهدهٔ این امر است که ایدئولوژی به این عنوان، به عبارت دیگر فضای سیاسی به این عنوان، چیزی است فاسد و گندیده که منشاءِ آن فقط و فقط ریاکاری و دروغپردازیهای قدرتی است که به ضرب نیروی پلیس خود را تحمیل کرده است و، بنابراین، تنها کاری که می‌توان کرد فعالیت خصوصی و کاملاً بریده از ایدئولوژی است. بنابراین، فکر می‌کنم که این کار بر نخستین علایق حرفه‌ای من تأثیر بسیار گذاشت، هرچند که صحنهٔ وقوع این فکر فرانسه بود. چون پیش از اینکه به فرانسه بیایم کار زیادی در بلغارستان نکرده بودم. در بلغارستان فقط چند مقالهٔ کوتاه نوشته بودم، در فرانسه بود که خود را با ولع بسیار در فرمالیسم، در ساختارگرایی، در علم ادبیات غرق کردم، یعنی در هر آن چیزی که به نظر می‌رسید ایدئولوژی را به هزاران کیلومتر آن‌سوتر می‌راند. زمان گذشت و من، به واسطهٔ زندگی در فضایی با ساختار متفاوت، از درون تغییر کردم، فضایی که در آن سیاست را دولت کنترل نمی‌کرد، حتی اگر دولت می‌کوشید جهت آن را به میل خود تغییر دهد، اما هیچ شباهتی میان دموکراسی و ایدئوکراسی وجود نداشت. بنابراین من تغییر کردم و رفته‌رفته این علاقهٔ غیرممکن به امر عمومی به وجود من بازگشت. این هم توضیحی است برای شکلی که کار من به خود گرفته است. اما خب انسان دربارهٔ خودش نمی‌تواند توضیح دقیقی بدهد. یک توضیح دیگر نیز می‌تواند صرفاً این باشد که، به گمانم، در حوزهٔ ما (که به‌نظر من حوزهٔ علوم انسانی است یعنی آنچه در زبان انگلیسی the humanities می‌نامند)، با یک دورهٔ کارآموزی طولانی سروکار داریم. ما نمی‌توانیم این را علناً بپذیریم که با یک مدرک از دانشگاه بیرون می‌آییم و بعد هم دکترایی می‌گیریم و قاعدتاً باید دیگر کارآزموده شده باشیم. من همهٔ این کارها را کردم، اما درواقع دوران کارآموزیم پس از تحصیلاتم ادامه یافت. حالا می‌توانم بگویم که تا چهل‌سالگی سالهای کارآموزی من بود، و آنچه را آموختم شیوهٔ تحلیلی متون بود. این تقریباً چیزی بود که به آن علاقه داشتم: چگونه می‌توان متون را تحلیل کرد، متون اساساً ادبی اما نه منحصراً. همان موقع کاری دربارهٔ تاریخ ادبیات را شروع

کرده بودم که بخصوص در کتاب نظریه‌های نماد منعکس است. این کتاب دربارهٔ تاریخ هرمنوتیک، علم بیان، نظریهٔ ادبی، و نظایر اینها و، بنابراین، تاریخ گفتارها بود. اما آنچه توجه مرا بیشتر جلب می‌کرد یافتن ابزاری نظری بود که بتوانم از طریق آنها کار تفسیر را به بهترین وجه پیش ببرم. اما این کارآموزی روش‌شناسانه در زمان معینی پایان پذیرفت. نمی‌توان تمام نیروی خود را در کار دقیق ساختن ابزارهای روش‌شناسی صرف کرد. مثل اینکه کارگری تمام عمرش را صرف صیقل دادن چکشش بکند، بالاخره روزی چکشش را برمی‌دارد و بر سر میخی می‌کوبد تا خانه‌ای بسازد. پس لحظه‌ای فرارسیده بود که من دیگر نمی‌خواستم بر سر مبانی و مقدمات این بحث کنم که نظریهٔ ادبی چیست؟ یا روش‌شناسی تحلیل ادبی چیست؟ و سؤالاتی از این دست؛ بلکه می‌خواستم متن را تحلیل کنم، از تاریخ صحبت کنم، از ماورای تاریخ بشری و شرایطش، و از جوامعش، صحبت کنم. و این شد موضوع کتابهای من که خود نیز بسیار متنوع بود. می‌توان چندین مرحلهٔ مقدماتی برای هر یک از این چیزها تشخیص داد. اما مسلم است که از چهل سالگی خودم را بیشتر در جهت اندیشه‌های فلسفی‌تر و عمومی‌تر می‌دیدم، نوعی قلمرو دانش میان تاریخ تفکر و فلسفهٔ سیاسی و اخلاق، همراه با چندین تحلیل متن، اما بالاخره دیگر روش‌شناسی مطالعات ادبی در کار نبود.

□ آیا انتخاب این مسائل، بویژه مسائل مهم فلسفهٔ سیاسی و اخلاق، همچون رابطهٔ میان تنوع اقوام و وحدت بشری، رابطهٔ میان عام و خاص، و مسئلهٔ هویت، با این واقعیت که شما یک بلغاری ساکن فرانسه هستید رابطه‌ای دارد؟

□ مسلماً، و این دقیقاً به همان چیزی مربوط می‌شود که پیش از این گفتیم، یعنی کوشش برای اینکه میان گفتار و کردار فاصله‌ای ایجاد نشود. گویا این مطالب را هانا آرنت جایی گفته است، اما افراد زیادی نیز پیش از او این را

گفته‌اند؛ فکر نمی‌کنم که شناخت به صرف تجربهٔ عینی‌ای که بیرون از ما قرار دارد حاصل می‌شود. گمان می‌کنم که این یکی از شروط مقدماتی است؛ شرط لازم است، اما شرط کافی پیشرفت معرفت نیست؛ و پیشرفت معرفت آنگاه حاصل می‌شود که جست‌وجوی حقیقت با نوعی التزام وجودی همراه باشد. و اگر این التزام پدید نیاید، به‌خاطر تفکر اسکولاستیک به مفهوم وسیع کلمه است، یعنی به‌خاطر ارائهٔ مجدد آن چیزی است که از قبل وجود داشته است. این کار، به مفهوم آموزشی یا ژورنالیستی کلمه، ممکن است بسیار مفید باشد اما شناخت را پیش نمی‌برد. فکر می‌کنم که برای پیشبرد شناخت باید از وجود خود مایه گذاشت. پس در شرایط من، مسئلهٔ ارتباط عام و خاص (البته یگانه موضوع مورد توجه نیست) بروشنی با داستان زندگیم ارتباط دارد. تفاوت میان فرهنگهای بلغار-اسلاو و فرهنگ غرب به این معنا نیست که میان آنها شکافی کامل وجود دارد. از همه چیز گذشته، هر دو فرهنگ مسیحی‌اند و بنیادی یونانی دارند که از هر جهت میان آنها مشترک است. ما بلغارها از روم تأثیری اندک پذیرفته‌ایم، اما یونان تأثیر بسیار زیادی بر ما گذاشته است. پس عناصر مشترکی وجود دارد، بااینهمه، مثل موارد دیگر، تفاوت هم هست. واقعیت زندگی کردن و قبول هویتم به‌عنوان شخصی که نه یکسر این است و نه یکسر آن، فقط می‌تواند انگیزهٔ مرا روشن سازد و من می‌کوشم در این مورد فکر کنم. اما چون من یک نویسندهٔ محض نیستم، توضیحی اختصاصی از تجربهٔ شخصیم به دست نداده‌ام؛ این کار امکانپذیر بود، اما من طبع این کار را ندارم، چون طبع من میل به بیرون دارد، میل به معرفت؛ به این دلیل تقریباً پژوهشگر علمی هستم، یعنی روی به سوی مطالعهٔ تاریخ دارم. کتابهایم را در نظر بگیرید: ما و دیگران، فتح امریکا، یا بخشی از اخلاقیات تاریخ به این موضوع اختصاص یافته‌اند که تجربهٔ شخصیم در کجا انگیزهٔ من بوده است. تجربهٔ شخصی من در آنجا به کار من می‌آید که به من امکان می‌دهد دربارهٔ این نظریه‌ها فکر کنم؛ چون تاریخ اندیشه این جنبهٔ جذاب را دارد که باید دربارهٔ اندیشهٔ دیگران اندیشید. منظور فقط این نیست که آنچه را دیگران می‌گویند

بفهمیم؛ این قدم اول است. بلکه منظور این نیز هست که دربارهٔ آن فکر کنیم، یعنی قادر باشیم خود آن را تولید کنیم. اما این بدان معنا نیز هست که با فکر دیگران وارد گفت‌وگو شویم. و این گفت‌وگو را من نمی‌توانم انجام دهم مگر به این علت که می‌توانم بر تجربهٔ خاص خودم تکیه کنم، تجربه‌ای که آن را مورد سؤال قرار می‌دهم.

□ مسئله‌ای که شما در کتابهایتان مطرح می‌کنید در قلب مسائل کنونی جهان ما قرار دارد، بخصوص کتاب «فتح امریکا» که در آن مسئلهٔ رابطهٔ میان سرخپوستان در مقام ملتی مغلوب و اسپانیایی‌های فاتح طرح می‌شود. این را از آن جهت می‌گویم که ما امروز با کسی همچون هانتینگتون مواجهیم که مقاله‌ای دربارهٔ برخورد تمدنها می‌نویسد و در آن گزارشی تراژیک از رویارویی فرهنگهای متفاوت با یکدیگر ارائه می‌دهد. آیا فکر می‌کنید که می‌توان از نظریهٔ هانتینگتون فراتر رفت و در این ایام همچنان به وجود یک فرهنگ عام که تمام فرهنگها بر مبنای آن نظام می‌یابند اعتقاد داشت؟ آیا چنین طرحی در پایان قرن بیستم یک رویاست؟

□ نمی‌دانم چنین رویایی وجود دارد یا نه. آیا، بجز در دوران پیروزی امپریالیسم اروپا در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، هیچ‌گاه کسی فکر کرده است که تمام فرهنگها باید بر اساس یک الگو نظام یابند؟ فکر می‌کنم که امروزه تعدادی بسیار اندک از افراد در این باره فکر می‌کنند...

□ حتی کسی همچون فوکویاما؟

□ ابداً. و نباید خلاصهٔ مسخره‌ای از نظریات او ارائه داد. فوکویاما ادعا نمی‌کند که ما همگی به‌لحاظ فرهنگی یکسان خواهیم شد. او می‌گوید که الگویی سیاسی که بتواند با الگوی لیبرال رقابت کند وجود ندارد، با اینکه در واقعیت بسیاری چیزهای دیگر وجود دارد. بنابراین، منظور صرفاً الگوی

سیاسی است، و فرهنگ به‌هیچ‌وجه مقصود وی نیست. فرهنگ شکل زندگی و نحوهٔ کار جامعه است و فکر می‌کنم که فوکویاما از این نظر چنین چیزی را پیشگویی نمی‌کند. به گمانم در قرن نوزدهم دو چیز را یکسان فرض می‌کردند: یکی تقابل میان توحش و تمدن بود و دیگر تقابل میان فرهنگ من و فرهنگ تو، یعنی تقابل میان فرهنگ یک کشور و فرهنگ سایر کشورها. این دو تقابل را یکسان می‌انگاشتند و ادعا می‌کردند که فرهنگ اروپایی همان تمدن، به مفهوم ضدتوحش، است. از این دوران استعمار فاتح اروپایی، یعنی از سال ۱۸۷۰، تاکنون این نظریه دو بار ضربه خورده است. نخستین آنها وقوع توحش در خود سرزمینهای ما بود؛ از یک سو نازیسم را داریم و از سوی دیگر گولاک را، که هرچند در شرق اروپا واقع می‌شود، متعلق به جوامع اروپایی است و شرق اروپا هم همان مسیری را به سوی پیشرفت طی می‌کند، و با همان عنوان، که سایر کشورهای اروپایی. این دو واقعه به ما نشان دادند که به‌هیچ‌وجه تضمینی وجود ندارد که فکر کنیم از توحش بیرون آمده‌ایم، چون ما دست به اعمالی زدیم که تا آن زمان وحشیانه‌تر از آن دیده نشده بود. و من طبعاً واقعهٔ انفجار اتمی را در میان این اعمال قرار می‌دهم. دوم آنکه، شناختی بهتر از فرهنگهای دیگران به ما فهماند که این انطباق فرهنگ اروپایی بر تمدن بشری توهمی بیش نبوده است، چون بخصوص در کشورهای شرقی یعنی ژاپن، ایران، و هند تمدنهایی عالی وجود داشت و الگوهای خاص برای زندگی اجتماعی عرضه می‌شد و هیچ نیازی هم به الگوهای غربی نداشت، حتی اگر این جوامع به همان پیشرفتهای تکنولوژیکی دست نیافته بودند که به تولید آنچنان ابزارهایی و ایجاد آنچنان تسلطی بر قوای طبیعت بینجامد که سلطهٔ غرب بر جهان را تأمین می‌کرد. نتیجهٔ این دو ضربه خوردن این بوده است که اینک ما، از یک سو، می‌دانیم که ما هم وحشی هستیم و، از سوی دیگر، می‌دانیم که دیگران ضرورتاً وحشی نیستند. فکر می‌کنم که امروزه کسی چنان ایدئالی ندارد. اکنون چیز دیگری اتفاق افتاده است: نوعی عام‌سازی از پایین؛ عام‌سازی جین، کوکاکولا، رپ، مادونا، معماری خاص، مک‌دونالد، و نظایر

آن. من شخصاً جزو آن دسته افراد بدبین نیستم که فکر می‌کنند ما داریم به درون نوعی سربازخانهٔ عمومی رانده می‌شویم. دشوار بتوان یکی از این نظریه‌ها را اثبات کرد، چون اینها اظهاراتی است دربارهٔ آینده و دربارهٔ آینده نمی‌توان چیزی را ثابت کرد. ما احتمالاً بر مبنای تمایلات روحیمان که خود برخاسته از شرایط شخصی یا تاریخی یا جغرافیایی ماست و قابل اثبات نیست اظهارنظر می‌کنیم. اما اعتقاد من این است که این یکسان‌سازی بسیار سطحی است. حوزهٔ عمل آن، در اصل، فرهنگ مادی است، اما سپس هر سنتی از آن چیز دیگری می‌سازد. مثالی می‌زنم: کاربرد زبان انگلیسی تقریباً همین وضعیت را دارد. مسلم است که امروزه زبان انگلیسی زبان جهانی است؛ وزیر زبان فرانسه در دولت این کشور هرقدر هم تلاش کند، امروز دیگر روشن است که فرانسویان باید انگلیسی یاد بگیرند تا بتوانند در آلمان یا پرتغال یا اسپانیا منظور خود را بفهمانند، چون انگلیسی «زبان میانجی» است. من می‌گویم که این انگلیسی که به این نحو صحبت می‌شود یک وسیلهٔ آسایش است. بسیار راحت است، چون انگلیسی است که به تنها ۲۰۰۰ کلمهٔ اولیه تقلیل یافته است و به شما امکان می‌دهد در هر گوشهٔ جهان، یعنی در پکن یا در تهران، آدرس یا اطلاعات مورد نیازتان را بپرسید. اما آیا این وضع، زبانهای ما را تهدید می‌کند، چرا که انگلیسی جای آنها را می‌گیرد؟ من اصلاً این‌طور فکر نمی‌کنم، فکر نمی‌کنم اگر زبان فرانسه هزار کلمه هم از انگلیسی بگیرد تهدیدی برای موجودیت زبان فرانسه باشد؛ برای اینکه زبان ساختار است، فهرست کلمات نیست. موجودیت یک زبانِ را با تعداد کلمات بیگانه‌اش نمی‌سنجند.

□ اما کسانی هستند که به نسبی‌سازی ارزشها معترضند و فکر می‌کنند که دیگر نمی‌توان یک welt literatur، یعنی ادبیاتی جهانی نظیر آنچه در عصر گوته وجود داشت، به‌وجود آورد. منظورم این است که در نظر بسیاری از روشنفکران، اعطای مرتبهٔ برابر به تمام فرهنگها در جهان کنونی به‌معنای صدمه زدن به برخی ارزشهای عام و فراگیر است.

□ در این مورد ما واقعاً وارد بحث ارزشها می‌شویم. تا آنجا که به فرهنگ مربوط است، خیال می‌کنم که باید بحث را ظریفتر کرد. اگر در چارچوب مفاهیم کاملاً مطلق فکر کنیم و بگوییم که "آیا شما پیرو نسبی‌گرایی هستید؟" یا اینکه "آیا شما پیرو مطلق‌گرایی هستید؟"، در هر دو صوت می‌توان در برابر شما دلایلی کاملاً ارزشمند اقامه کرد. پس مسئله این نیست، بلکه مسئله این است که چگونه مرزهای میان آنچه را خیال می‌کنیم به ارزشهای مطلق مربوط است و آنچه خیال می‌کنیم به سنتهای متفاوت و شیوه‌های مختلف اندیشه و ارزیابی جهان متعلق است ترسیم کنیم. پس، به گمان من، ارزشهای مطلق و ارزشهای نسبی می‌توانند از این لحاظ هر دو در کنار هم وجود داشته باشند. به‌نظر من همهٔ فرهنگها در آغاز مرتبهٔ برابر دارند، اما نه در پایان، چون تاریخ نیز هست. تاریخ باعث می‌شود که برخی چیزها بیش از سایرین شایستهٔ تحسین باشند. برخی از این چیزها بیشتر شایستهٔ تحسین‌اند برای اینکه ما می‌توانیم آنها را با معیارهای عام مقابله کنیم. من به وجود یک هستهٔ معیارهای عام معتقدم. این تقریباً همان چیزی است که امروزه معمولاً با مفهوم حقوق بشر به آن اشاره می‌کنند. از این دیدگاه می‌توانم بگویم که رژیم نازی و نظام کمونیستی را نه در چارچوب ارزشهای نسبی بلکه بر اساس ارزشهای مطلق می‌توان محکوم کرد. خیال می‌کنم که همه با من در این نخستین گام موافقند. اما فکر می‌کنم موضوع تقریباً مناقشه‌آمیزتر دیگری نیز در این میانه باشد: می‌خواهم بگویم که، به‌لحاظ تاریخی، برخی فرهنگها غنی‌تر از دیگر فرهنگها هستند. این بدان معنا نیست که این فرهنگها بالقوه برترند. فرهنگ فرانسوی ذاتاً برتر از فرهنگ مردم صحرا نیست. اما می‌بینیم که در فرهنگ فرانسوی خط اختراع کرده‌اند یا، دقیقتر بگوییم، فرانسویان وارث خط یونانی در فرهنگ مدیترانه بوده‌اند. سرزمینی که در آن خط وجود داشته است برای شکوفایی فرهنگی مجهزتر از سرزمینی است که در آن چنین چیزی وجود ندارد. این بدان معنا نیست که اعضای یک فرهنگ بدون خط پست‌تر هستند یا اینکه فاقد مقام و مرتبه‌اند؛ بلکه بدان معناست که فرهنگِ دارای خط، ابزاری را برای

رشد در اختیار دارد که فرهنگ دیگر فاقد آن است. وجود خط این اجازه را داده است که ادبیات فرانسه از هزار سال پیش ثبت شود. این به مجموعه‌ای می‌انجامد و بحثهایی را پدید می‌آورد که ثبت شده‌اند و به همین صورت به خاطرهٔ جمعی وارد می‌شوند؛ و خاطرهٔ جمعی خاطره‌ای است بالقوه، یعنی نه فقط آنچه جوامع دارای خاطرهٔ شفاهی حاضر دارد، بلکه هرآنچه در کتابها گرد آمده است، یعنی خاطره‌ای تقریباً پایان‌ناپذیر. بنابراین می‌خواهم بگویم که در فرهنگ اروپایی غنای بسیار بیشتری وجود دارد تا در فرهنگ فلان قوم فاقد خط؛ هرچند این دلیل نمی‌شود که دیگری را تحقیر کنیم، بااینهمه موارد تاریخی آن دیده می‌شود. در غرب چیزهای بیشتری تولید می‌شود تا در فرهنگهای کوچک بدون خط. پس، همان‌طور که می‌بینید، دوباره معیاری از نوع مطلق را به کار می‌گیرم بدون آنکه به حقوق بشر یا کلیتهایی از این دست اشاره کنم؛ بلکه این بار معیار غنا و ثروت فرهنگی است که به من امکان قضاوت می‌دهد. پس مجبور نیستم بگویم تمام فرهنگها ارزش یکسان دارند، یعنی همان نظری که این روزها غالباً در مشرب چندفرهنگ‌گرایی امریکایی به آن برمی‌خوریم. این مشرب چشمانش را بر این واقعیت می‌بندد و می‌گوید تمام فرهنگها ارزش یکسان دارند، پس ما دیگر به دنبال مطالعهٔ سنت اروپایی نمی‌رویم، بلکه به سراغ سنت افریقایی می‌رویم. این به‌نظر من بی‌معناست، تا به آن حد که برای اثبات این حرفها استدلالهایی می‌کنند که خود آنها را از دل همین سنت اروپایی بیرون کشیده‌اند؛ یا از نظریه‌هایی مدد می‌گیرند که یا مارکسیستی‌اند، یا نیچه‌ای، یا فرویدی، یعنی منبعث از همان فرهنگی هستند که آنها می‌خواهند نفی‌اش کنند. پس درواقع آنچه می‌ماند انتخاب میان وجوه مختلف این نظریه است.

علاوه بر این، برخی از فرهنگها جنبه‌هایی دارند که عملاً عاری از ارزشداوری‌اند. متفکران عصر روشنگری نسبت به این مسئله بسیار حساس بودند و کسانی همچون مونتنی، دیدرو، یا مونتسکیو رساله‌ها و کتابهای زیادی در این باره نوشتند. برای اینکه بگویند در لباس پوشیدن شیوه‌های مختلف

وجود دارد، در خانه ساختن روشهای مختلف وجود دارد، و نظایر اینها. پس بسیاری از امور رفتاریِ عادی ما عاری از این نوع ارزشداوری مطلق است، هرچندکه فاقد این شکل تاریخی-نسبی است که از آن صحبت شد.

□ غرب پیوسته در طول تاریخش در جست‌وجوی «دیگری» بوده است. از یونانیان تا عصر روشنگری و قرن نوزدهم، غرب پیوسته مجذوب و مفتون تصویر «دیگری» است. آیا این‌گونه در جست‌وجوی «دیگری» بودن درواقع برای غرب، به‌نوعی، جست‌وجوی معنای درونی خودش نیست؟

□ اگر غرب را یک مورد خاص بگیریم، چرا؛ همیشه این فکر خاص و درعین‌حال مطبوعِ توجه به دیگران وجود داشته است. اروپا منطقه‌ای جغرافیایی است با چند کیلومترمربع وسعت و نه چندان مرتفع که بر آن مجموعه‌ای از ملتهای کوچک با زبانهایی متفاوت در کنار هم به‌سر می‌برند. اگر اروپا را با چین و دیگر نواحی کرهٔ ارض مقایسه کنیم، تنوع اروپا بسیار زیاد است. به‌علاوه، می‌بینیم که در حاشیهٔ مدیترانه، که کانون اروپای بعدی بود، اقوامی کاملاً متفاوت با مذاهبی متفاوت می‌زیستند؛ و هرگز نمی‌توان نقش مذاهب را در تاریخ دست‌کم گرفت. پس اروپا از دوران باستان، از دوران اسکندر کبیر، با دیگرانی جز خودش مواجه بوده است و رابطهٔ میان آنها تحول یافته است. آنان اغلب رفتاری تحقیرآمیز داشتند، اما این خاص اروپایی‌ها نیست، یک واقعیت تاریخی همگانی است. و آنان مردمی بسیار کنجکاو بودند و سیاحانی بزرگ داشتند. دیگران نیز سیاحت می‌کردند: چینی‌ها در دوران کلاسیک و مسلمانان چند قرن بعد دست به سیاحت زدند، اما می‌توان گفت که جایگاه شرق‌شناسی در اروپا،به‌لحاظ کمیت، همواره بسیار مهم بوده است. جریان امور در آغاز قرن نوزدهم با آنچه باید آن را امپریالیسم اروپایی خواند تغییر کرد، یعنی وقتی که تمدن اروپایی به‌زور و از طریق کشورگشایی گسترش یافت. اما آیا امروز هم اروپاییان همچنان در

جست‌وجوی این دیگری هستند؟ من فکر می‌کنم به نوعی بله، اما به شکلی تقریباً سطحی، چون امروز سفرکردن آنچنان آسان است که جست‌وجوی دیگری تقریباً تبدیل به توریسم شده است. هر کس را می‌بینید در چین، هند، افریقا، یا امریکای جنوبی بوده است و تقریباً همین تجربه‌ها را دارد. من تصور می‌کنم که اگر امروزه چیز تازه‌ای باید ایجاد شود، نمی‌توان انتظار آن را از این نوع برخورد با دیگران داشت. در جریان سفری کوتاه تنها تصویری غیرواقعی و تحریف‌شده از دیگری به‌دست می‌آوریم، چون توریست‌های اروپایی را در همه جا می‌شناسند و، بنابراین، رفتاری از خود نشان می‌دهند که آن را مناسب توریست‌های اروپایی می‌دانند و از این طریق فهمی برای ما حاصل نمی‌شود؛ در عوض، فکر می‌کنم که حتی رفتارها تغییر می‌کند، و بسیاری از یقینها فرو می‌ریزد. اروپاییان امروزه بسیار کمتر از گذشته حامل گفتمان فاتح هستند. مسلماً این گفتمان هنوز وجود دارد و یکسره از میان نرفته است، اما بشدت کاهش یافته است. امریکا هم، که کشوری است بسیار امپریالیست‌تر ــ به مفهوم عام کلمه ــ از کشورهای اروپایی (که وسیله‌اش را ندارند) در وضع بهتری به‌سر نمی‌برد. آنچه امروز خریدار دارد، نقش قربانی را بازی‌کردن است. از این رو هر کس سعی می‌کند وانمود کند قربانی چیزی است و هرچه این قربانی بودن قدیمتر باشد موقعیتی ممتازتر به وجود می‌آورد. بجز رونالد ریگان، هیچ‌کس فکر نمی‌کند که باید ارزشهای امریکایی را به سرزمینهای دیگران برد. گمان می‌کنم این گفتمان دارد تحرک درونیش را از دست می‌دهد.

□ بله. مع‌هذا «جنوب» به‌عنوان این «دیگری»‌ای که از او می‌ترسند بیش از پیش کنار گذاشته می‌شود و کمتر اثری از او باقی است. غرب همچنان امروز هم تصوری وهم‌آلود و عجیب از کشورهای جنوب دارد. جنوب در میان بازوان بشریت در حال احتضار است. مسلماً این حقیقتی اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی است. بااینهمه، جنوب «دیگریِ» دورانداخته نیست. می‌خواستم

بدانم در این باره چگونه فکر می‌کنید، بخصوص دربارهٔ نظریات کسانی همچون ادوارد سعید که معتقد است این دیگری فقط به این علت وجود داشته است که وجود آن برای تجربهٔ درونی یا تظاهر بیرونی غرب ضروری بود.

□ نه، من با این جنبه از نظریات سعید موافق نیستم، چون او صرفاً یک تحلیل از پدیده‌ای نسبتاً وسیع به دست می‌دهد که در کل برای من بسیار آشناست. وانگهی، من مقدمهٔ چاپ فرانسهٔ کتاب شرق‌شناسی سعید را نوشته‌ام، و ما اغلب احساس کرده‌ایم که مبارزه‌ای مشترک را دنبال می‌کنیم. من با این نکته از نظریات او که به‌نظر می‌رسد تا حدی زیاد برخاسته از نوعی نامگرایی (nominalisme) جدید باشد موافق نیستم که معتقد است تنها گفتمان وجود دارد و گفتمان است که جهان را می‌سازد. و، بنابراین، گفتمان شرق‌شناس بر بنیاد شرقِ خیالی است. اما تمدنها حاضر بودند؛ وجود داشتند؛ شیوه‌های خاص خود را برای فهم جهان، زندگی روزمره، انسان و روابطش با دیگری ــ که هر بار متفاوت بود ــ دارا بودند؛ این‌طور نیست که فقط یک «شرق» وجود داشته و همه چیز را از مراکش تا ژاپن در بر می‌گرفته است. این بدان معنا نیست که در خاور دور، پیرامون چین، کره، ژاپن، و مغولستان، سنتی وجود ندارد، سنتی که نشان‌دهندهٔ چیزی است که نمی‌توان مانع دیدنش در هویت ویژهٔ آن باشد. این سنت ساختهٔ چین‌شناسان یا سیاحان اروپایی نیست. واقعیتی است غیرقابل تبدیل. این شرق با شرقی که ایران است تفاوت دارد. هرچند من آن را بدرستی نمی‌شناسم، اطمینان دارم که در ایران بودن و در چین بودن دو چیز کاملاً متفاوت است. فکر می‌کنم که ایران هم ساختهٔ صرف شاردن یا تاورنیه نیست.

□ نه، مسلماً نه. در بحثمان به جایی رسیده‌ایم که معضلی را طرح کنیم که همواره در رابطهٔ میان خود و دیگری وجود داشته است، یعنی در برخورد فرهنگها، برخورد اندیشهٔ نابودسازی دیگری، از یک سو، و نابودسازی خود به دست خود، از سوی دیگر، از طریق نوعی یکسان‌شدگی با دیگری. اما

آنچه بسیار توجه مرا به خود جلب می‌کند این اندیشهٔ فراارزشگذاری (transvaluation) است که شما از نورثروپ فرای گرفته‌اید و معنای آن درواقع بازگشت به سوی خود است با نگاهی که اطلاعاتش حاصل تماس با دیگری است. به عبارت دیگر، می‌توان نزد دیگری رفت بی‌آنکه، از طریق یکسان‌شدن با او، خود را و او را نابود ساخت.

☐ فکر می‌کنم که در نحوهٔ طرح مسئله‌تان، به‌شکلی خشن راه‌حل سوم را حذف می‌کنید. خوشبختانه، انتخاب تنها میان یکسان شدن با دیگری یا جذب دیگری در خود نیست. چون انسان و جوامع انسانی موجودات ساده‌ای نیستند که فقط یک و صفر نظامهای رقمی کامپیوتری را بشناسند. آنها ۱/۴، ۱/۲، ۳/۴، و نظایر اینها را نیز می‌شناسند، یعنی تأثیرهای مختلف را؛ در این زمینه باید به چند مطلب توجه کرد: اولاً این‌طور نیست که ارزیابی دیگری، مهمترین و باارزش‌ترین بخش تماس با دیگری باشد. چون این دیگری ممکن است کاملاً مستحق طرد و نفی باشد. ما می‌بینیم که در فلان جامعه، در فلان لحظه از تاریخ بشریت، واقعیتی قابل طرد و نفی وجود دارد. می‌توان دربارهٔ فقر و رنج انسانها قضاوت کرد، یا نبود آزادی را در برخی جوامع به نقد کشید. پس می‌توان این‌گونه هم قضاوت کرد. نباید با نوعی روحیهٔ ملاطفت‌آمیز تنها به این راضی شد که بیگانه‌دوستی جایگزین بیگانه‌ستیزی شود. این هم بسیار ساده‌انگارانه است. چنانچه بیگانه‌دوستی را ــ که عشق منظم به بیگانگان است ــ جانشین بیگانه‌ستیزی ــ که نفرت خودبه‌خود از بیگانگان است ــ سازیم، چیز زیادی به دست نمی‌آوریم؛ چون بیگانگان ضرورتاً خوب نیستند. درعوض، تصور می‌کنم که در برخورد با دیگران آنچه همواره مثبت است این است که می‌توانیم به جانب خودمان نگاهی بیندازیم که این برخورد آن را دگرگون کرده است، به‌نوعی، به توافق و انطباق با خودمان خاتمه دهیم، یعنی فاصلهٔ کوچکی را ایجاد کنیم میان هستی‌مان و شعورمان. شعور ما، یعنی دستگاهی که قدرت تعبیر و درک مفاهیم را دارد و نسبت به سنت خودمان و

آنچه به‌عنوان رسم، عادت، و هنجار آموخته‌ایم کمی جابه‌جا شده است، یعنی نسبت به هرآنچه طبیعی تلقی می‌کردیم و درواقع چندان هم «طبیعی» نیست. پس در اینجا ما دچار نوعی ازخودبیگانگی می‌شویم. ازخودبیگانگی به‌معنای مثبت کلمه، یعنی ـ آن‌طور که هموطنم ژولیا کریستوا می‌گفت ـ به خودمان تقریباً به صورت بیگانه برای خودمان نگاه کنیم. منظور این است که خودمان را کمی نابجا ببینیم، تقریباً مثل مونتسکیو، این فرزانهٔ قرن هجدهم که توانسته بود از طریق حضور خیالیش در روح ایرانیان چنین کند. مسلماً او ایرانی نشده بود، اما کوشیده بود واکنش ایرانیان را در برابر واقعیت اروپا در خیال مجسم سازد (اینکه آیا موفق شده است یا نه، چندان اهمیتی ندارد)؛ و این کوشش برای گذاشتن خود به جای دیگری است که به او امکان داد کاری عظیم را بخوبی به انجام رساند، یعنی روح‌القوانین را که اقدامی است برای کسب نگاهی جهانی به نهاد و قانون. پس، از این جهت، من کمتر از آنچه شما فکر می‌کنید بدبین هستم. فکر نمی‌کنم که باید میان یکسان شدن و نابود ساختن یکی را انتخاب کرد، چون راه سومی نیز وجود دارد، یعنی چیزی که از درون این برخورد میان فرهنگها بیرون می‌آید، و شاید دست‌کم همین خود را به صورتی دیگر احساس کردن، خود را فهمیدن، و خود را مورد سؤال قراردادن باشد. از سوی دیگر، می‌بینیم که برخوردهای فرهنگی، آن‌گونه که شما توصیف کردید، رخ می‌دهند و نتایج این برخوردها غالباً ناگوار است. این واقعیتی است که باید آن را بخوبی شناخت. اما تصور می‌کنم که اگر ما حکم به وجوب خلاف آن را بدهیم، نتیجه به صورتی بدتر خواهد بود؛ چون این بدان معناست که باید مبادلات را طبق اصول انجام داد. حتی می‌توان برای آنها مقررات خاصی وضع کرد. اما با چه پلیسی، با چه ارتشی؟ می‌بینید که اگر بخواهیم دولتی را در ذهن مجسم سازیم که در آن میزان مبادلات تحت نظارت قرار داشته باشد، این دولت پلیسی‌ترین دولتی خواهد بود که می‌توان تصور کرد. حتی پلیسی‌ترین دولتها نمی‌توانند بر برخوردهای فرهنگی نظارت کنند. در این مورد ما تقریباً دستخوش شرایط هستیم، که موجب می‌شود فلان برخورد پرثمرتر باشد و

نتایجی سودمند برای هر دو فرهنگ به بار آورد و برخورد دیگر مخرب و ویرانگر باشد. من تحقیقاتم را در این زمینه باکتابی دربارهٔ فتح امریکا شروع کردم. تاریخ امریکا تاریخی تراژیک است، چون برخورد آنقدر خشن بود که تقریباً هیچ‌چیز از فرهنگی که پیش از ورود فاتحان به خاک امریکا وجود داشت باقی نماند. این کار با حذف فیزیکی و انتشار بیماری در میان جمعیت بومی صورت گرفت. پس، همان‌طور که می‌بینید، نمی‌توان این نوع برخورد میان دو فرهنگ را برخوردی مثبت نامید. اما آیا به این دلیل باید این نیاز به آن سوی جهان را محکوم کرد، نیازی که اروپاییان همچون کریستف کلمب را وامی‌داشت دست به سفر زنند؟ این سؤالی است که در پانصدمین سال کشف امریکا در سال ۱۴۹۲ مطرح شد. اما من نمی‌فهمم به نام چه چیزی باید این نیاز را محکوم کرد. من فکر می‌کنم که این نیاز به اکتشاف بخشی از تعریف انسان است، یعنی موجودی که قادر است «سرزمینش» را ترک کند و برود ببیند در سرزمین دیگران چه می‌گذرد. در این مورد، یعنی تا آنجا که به کشف امریکا مربوط است، همه‌چیز ناگوار بود. اما ما این امکان را داریم که کشتارها و نسل‌کشی‌هایی راکه هنگام برخورد فرهنگها ممکن‌است حادث شود پیش‌بینی کنیم و مانع آنها شویم. ولی ممانعت از سفرکردن به‌گمان من بسیار خطرناک‌تر است.

□ متشکرم آقای تودوروف.

ژوئیه ۱۹۹۴



اولیویه مونژن

Olivier Mongin

☐ شما در چه سالی به مجلهٔ «اسپری» رفتید؟

☐ **در سال ۱۹۷۵ تحصیلاتم را در رشتهٔ فلسفهٔ سیاسی تمام کرده بودم و پل تیبو، سردبیر وقت مجله، از من خواست که به مجله بروم و به او کمک کنم.**

☐ در چه سالی مسئولیت سردبیری آن به عهدهٔ شما واگذار شد؟

☐ **در سال ۱۹۸۸.**

☐ «اسپری» مجله‌ای است که شصت سال قدمت دارد. می‌دانیم که بنیانگذار آن، امانوئل مونیه، از نظر فکری طرفدار اصالت شخص و ایدئولوژی مبتنی بر آن بود. به نظر شما آیا «اسپری» از آغاز فعالیت تا به امروز

در زمینهٔ نظری جریان و خط پیوسته‌ای را طی کرده است یا اینکه از این سنت جدا شده است؟

□ سبک مجله تقریباً همان سبکی است که در آغاز کارش بود. اما چون مسائل جامعهٔ امروز و حتی عصرشناسی امروز با آنچه در سالهای ۱۹۳۰ بود تفاوت کرده است، بین آنچه ما می‌گوییم و آنچه مونیه می‌گفت اختلاف وجود دارد. ببینید در عصرشناسی امروز دو خط وجود دارد، یکی در ادامهٔ همان عصرشناسی سالهای ۱۹۳۰ است، یعنی هنوز از «بحران تمدن» صحبت می‌کند و بر این نظر است که دموکراسی حاکم بر غرب گذراست و اشکال تازهٔ فاشیسم همواره ممکن است بار دیگر سر بلند کنند. خط دیگر که اسپری امروزی پیرو آن است، بر این نظر است که حکومتهای دموکراتیک ریشه‌دارتر از آن هستند که تصور می‌شود و مسئله، تقویت و تحکیم آنهاست. پس پیوستگی اساساً در سبک مجله است. اما گمان نکنید که این مسئلهٔ کوچکی است. سبک کار در اسپری از مهمترین ویژگیهای این مجله است. ببینید اسپری از نظر سبک کار با سایر مجلات فرانسه تفاوت دارد. می‌توان گفت که اسپری مجله‌ای است که به صورت گروهی اداره می‌شود، یعنی موضوعهای آن گروهی انتخاب می‌شود و ما به صورت جمعی دربارهٔ آنها می‌اندیشیم. در مقام مقایسه، مجلهٔ خوبی مثل دبا به وجود دو یا سه نفر گردانندگان اصلی آن وابسته است اما اسپری این‌طور نیست. اسپری از طریق افرادش توصیف نمی‌شود بلکه از طریق همین ویژگیش در سبک کار تعریف می‌شود. مجلهٔ ما درواقع یک فضای عرفی است که در آن افراد با اعتقادات متفاوت با هم همکاری می‌کنند. در زمرهٔ همکاران اسپری شما افرادی را که دست‌راستی و طرفدار لیبرالیسم هستند می‌بینید، عده‌ای کاتولیک هستند، عده‌ای پروتستان، عده‌ای یهودی، و تعدادی نیز بی‌مذهب. البته از نظر سیاسی اکثریت با چپهای غیرمارکسیست است. قدرت اسپری نیز در این است که به صورت یک «آزمایشگاه روشنفکری» است و فضای کاری آن لائیک است و این همان چیزی است که

بنیانگذار آن طالبش بود. فضای لائیک یعنی فضایی که هر کسی بتواند در آن با اعتقادات خود حضور یابد. به خاطر همین لائیسیته است که اسپری طول عمری اینچنین داشته است. و نیز به همین دلیل است که اسپری بدون مشکل از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است.

□ کمی بیشتر راجع به سبک کارتان در مجله توضیح دهید. مقالات و موضوع ویژهٔ هر شماره را چگونه انتخاب می‌کنید؟

□ بخشی از مقالات از خارج از مجله به دست ما می‌رسد، غالب این مقالات خوبند و بالا بودن سطح مقالاتی که به دست ما می‌رسد نشانگر وضع خوب مجله است. خود ما نیز پرونده‌هایی تشکیل می‌دهیم. معمولاً از روزی که پرونده تشکیل می‌شود تا روزی که کامل می‌شود و به‌عنوان موضوع ویژهٔ یک شماره به چاپ می‌رسد دو سال طول می‌کشد. یک یا چند نفر مسئول تهیهٔ مقالات پرونده‌ها می‌شوند. نیروی اسپری از همین پرونده‌ها می‌آید و این بهترین کاری است که ما انجام می‌دهیم. بسیاری از موضوعات هستند که اهمیت روز خود را از دست می‌دهند اما فکر می‌کنیم هنوز مهم هستند. مسائلی نیز هستند که ما درباره‌شان به این نتیجه می‌رسیم که در آیندهٔ نزدیک مهم خواهند شد و از قبل پرونده‌هایی در مورد آنها تدارک می‌بینیم. مثلاً همهٔ بحثهایی راکه امروز دربارهٔ حاشیه‌نشینی در فرانسه در جریان است، ما از قبل پیش‌بینی کرده بودیم و پرونده‌هایی برای آن تدارک دیده بودیم. به همین ترتیب است که ما امروز در زمینهٔ مسائل زیبایی‌شناسی از سایرین پیش هستیم. امروز ما داریم روی تعمیم نقد توتالیتاریسم به حوزهٔ فرهنگی کار می‌کنیم چون فکر می‌کنیم این بحث بزودی در جامعه مطرح خواهد شد.

□ «اسپری» چگونه اداره می‌شود، سردبیر را چگونه انتخاب می‌کنید؟

□ اسپری یک شورای اداری دارد که وظیفهٔ انتخاب سردبیر با اوست اما معمولاً سردبیری که کنار می‌رود نظر خود را دربارهٔ بهترین کسی که می‌تواند جانشین او باشد می‌گوید. من موقعی که مسئولیت ادارهٔ اسپری را پذیرفتم مجله در وضع بسیار بدی به‌سر می‌برد و درواقع تصمیم گرفته شده بود که به‌خاطر مشکلات مالی تعطیل شود. به‌نظر من این کار اشتباهی بزرگ بود. من یک طرح مطبوعاتی ـ مالی تهیه کردم و توانستیم مشکلات را پشت سر بگذاریم. تمامی تصمیمات اداری را شورای اداری می‌گیرد. هیئت تحریریه اکثریت اعضای این شورا را تشکیل می‌دهد و باقی اعضای آن نیز از کادر مالی و انتشاراتی مجله هستند.

□ تیراژ «اسپری» در حال حاضر چقدر است؟

□ تیراژ اسپری نه‌هزار نسخه است. ما پنج‌هزار مشترک داریم و حدود سه تا چهارهزار نسخه نیز تکفروشی می‌شود. برخی از شماره‌ها هم به چاپ دوم می‌رسد.

□ هزینهٔ مجله چگونه تأمین می‌شود؟

□ اسپری در این زمینه موقعیتی بسیار خاص دارد، یعنی مجله‌ای است کاملاً مستقل. اسپری به صورت یک شرکت که سرمایه‌ای دارد ثبت شده است و این شرکت مجله را اداره می‌کند. ما از نظر مالی کاملاً مستقل هستیم و استقلال شخصیمان نیز در ارتباط با همین استقلال مالی است. ما تنها کمکی که دریافت می‌کنیم از «مرکز ملی ادبیات فرانسه» است که به همهٔ مجلات کمک می‌کند، اما سهم این کمک نسبت به کل هزینه‌های ما بسیار ناچیز است. بسیاری از مجلات مشابه اسپری به یک مؤسسهٔ انتشاراتی وابسته‌اند اما ما نیستیم.

□ ولی شما هم با انتشارات «سوی» رابطه‌ای نزدیک دارید؟

□ بله، رابطهٔ نزدیک داریم اما مجلهٔ این انتشارات نیستیم. ببینید داستان اسپری و سوی این است: پایه‌گذاران سوی رابطهٔ نزدیکی با اسپری داشتند اما در طی حوادث ماه مه سال ۶۸ در فرانسه اختلاف‌نظر شدیدی بین آنها پیش آمد. سوی ریشه‌های کاتولیک داشت و اسپری فضای لائیک (غیرمذهبی) داشت و همین مسئله اختلافاتی جدی پیش آورد. سوی می‌توانست با پذیرش اختلافات در آغاز سالهای ۱۹۷۰ اسپری را به مجلهٔ اصلی خودش تبدیل کند اما این کار را نکرد. امروز البته اختلافات کمرنگ‌تر شده است و ما دوباره رابطهٔ خوبی با سوی داریم اما ازنظرمالی مستقل هستیم و به‌هرحال سوی هم مانند بسیاری از انتشاراتی‌ها با بحران روبروست و این‌مایهٔ تأسف است.

□ با دولت چطور، هیچ‌وقت مسئله‌ای داشته‌اید؟ آیا دچار سانسور یا مسائلی از این دست شده‌اید؟

□ در زمان جنگ الجزایر با دولت درگیری داشتیم و چاپ برخی از مطالب ممنوع شد. این دوران، دورانی بسیار سخت بود.

□ اصولاً «اسپری» با سیاست چه رابطه‌ای دارد؟ مثلاً می‌توان گفت «اسپری» موضع سیاسی دارد، چه در زمینهٔ مسائل داخلی فرانسه و چه در زمینهٔ مسائل بین‌المللی؟

□ بله می‌شود گفت و ما خیلی هم سعی می‌کنیم در حوزهٔ سیاست حضور داشته و فعال باشیم. اما توجه ما بر این حوزه بیشتر از جنبهٔ اجتماعی انجام می‌گیرد. سعی می‌کنیم کمتر به تفاسیر مربوط به تحولات احزاب سیاسی بپردازیم، به این دلیل که این نوع تفاسیر خوراک معمول رادیو و تلویزیون است و به همین جهت هم خیلی زود تکراری می‌شود.

□ یعنی در این حوزه نیز سعی شما این است که، با وجود توجه و حساسیت نسبت به مسائل روز، از «روزنامه‌نگاری» فراتر بروید؟

□ بله همین‌طور است، ما اصلاً به روزنامه‌نگاری علاقه‌ای نداریم. مسئلهٔ ما در حوزهٔ سیاست، ارزش بخشیدن به سیاست و کار سیاسی است. امروز رسانه‌های عمومی و شیوهٔ زندگی دارند سیاست را، که ریشه در مفهوم نمایندگی دارد، بکلی بی‌اعتبار می‌کنند. عمدهٔ فعالیت ما این است که نشان دهیم مسئلهٔ نمایندگی در چارچوب فلسفه، زیبایی‌شناسی، و سیاست بسیار بااهمیت و تعیین‌کننده است و باید به آن ارزشی دوباره بخشید. به همین دلیل است که ما کاملاً از گفتمان شالوده‌شکنی (deconstructivisme)، که سیاست را بی‌اعتبار می‌داند، فاصله گرفته‌ایم. حتی اگر بپذیریم که دیدگاه شخصی همچون دریدا به‌لحاظ فلسفی جالب توجه باشد و نیز نکات درستی را مطرح کند، وقتی به مسئلهٔ دموکراسی می‌رسیم، چنین دیدگاهی بی‌معنا می‌شود. زیرا موجب و موجد شکاکیت عمومی و نیز شکاکیت درخصوص دموکراسی است، و این دیدگاه مورد انتقاد ماست. ما بر این نظریم که اگر انسانها مراقب دموکراسی باشند، نظامهای دموکراتیک آینده خواهند داشت. دموکراسی جعبه‌ای نیست که آدمها در آن در کنار یکدیگر ردیف شده باشند. دموکراسی مستلزم عمل و مسئولیت‌پذیری افراد است. ببینیم که در مقابل رژیمهای دموکراتیک، ما چه آلترناتیوهایی داریم. حتی اگر انواع و اقسام ایدئولوژی‌های جدیدی را که مطرح است نادیده بگیریم، باز هم مسئلهٔ کمونیسم مطرح است. البته این کمونیسم امروز دیگر چندان مدعی جهانشمول بودن نیست و بیشتر به شکل کمونیسم ملی در چین به حیات خود ادامه می‌دهد. اما، به‌هرحال، تا این الگو وجود دارد نمی‌توان از مرگ کمونیسم صحبت کرد و به این اعتبار دفاع از دموکراسی را بی‌اهمیت و غیرلازم دانست.

می‌بینیم که چین حتی سعی می‌کند کمونیسم را با اصول سرمایه‌داری آشتی دهد، یعنی جز دموکراسی همه چیز غرب را می‌پذیرد. همین‌طور به‌نظرم در

مبارزۀ برخی از اسلام‌گرایان، به عللی که هنوز خیلی برایم روشن نیست، وجه دموکراسی بیشتر از سایر وجوه مورد حمله قرار می‌گیرد. این انتقادها را باید جدی گرفت و، درنتیجه، از دموکراسی پشتیبانی کرد. رسانه‌های گروهی در اروپا باگفتن اینکه انتقاد اسلام‌گرایان ارتجاعی است و آنان خواستار بازگشت به عقب هستند و این کار ممکن نیست، خیال خود را راحت می‌کنند. این حرفها را جدی نمی‌گیرند. حال آنکه، به‌نظرم گفتار اسلام‌گرایی فقط این جنبه را ندارد بلکه، همان‌طور که داریوش شایگان می‌گوید، نشان از عدم‌تعینی دوگانه دارد یعنی نه سنتی است، نه متجدد. به همین دلیل هم در کشوری مانند ایران که کشوری است نه کاملاً سنتی و نه کاملاً مدرن مطرح شد. یعنی نمی‌شود گفت گفتار اسلام‌گرایان گفتاری ارتجاعی و کهنه است و گفتار روستاست در مقابله با شهر. نه به این سادگی نیست. اسلام‌گرایان مسئلۀ برابری را مطرح می‌کنند که مسئله‌ای مهم است. درنتیجه، می‌بینیم که در این تلاقی گفتارها باید از اعتبار دموکراسی حمایت کرد و از طریق نقد و ارزیابی دوبارۀ آن به بحران آن و بحران جوامع اروپایی که ناشی از آن است خاتمه داد. آیا دموکراسی نظامی لیبرال و مساوات‌طلب است؟ آیا دموکراسی می‌تواند به شخصیت افراد احترام بگذارد؟ در امریکا مدتی است که این بحثها مطرح است و فرانسه هم ناگزیر از واردشدن در این بحثهاست. به همین دلیل بحثهای رالز و والزر در مورد عدالت اجتماعی برای ما اهمیت زیادی دارد. ما باید بتوانیم به پرسش اساسی در مورد اینکه یک جامعۀ دموکراتیک و لیبرال به چه نوع همبستگیهایی ارزش می‌نهد پاسخ بگوییم، وگرنه نباید تعجب کنیم که انواع و اقسام پاسخهای غم‌انگیز و پاسخهای مابعددموکراتیک به این پرسش داده شوند.

□ بسیار خوب، اما شما مشخصاً در این زمینه چگونه می‌اندیشید، یعنی مسئلۀ دموکراسی را به چه صورت مطرح می‌کنید؟ چون مسئلۀ دموکراسی به هر حال همیشه، از همان آغاز، مسئلۀ «اسیری» بوده است.

▢ درست است. دموکراسی همیشه مسئلهٔ اسپری بوده است. اما امروز، به نسبت سالهای ۱۹۳۰، برداشت دیگری از این مفهوم داریم. برای مونیه، بنیانگذار اسپری، دموکراسی هم‌ارز و معادل لیبرالیسم و فردگرایی بود و انتظارات او از دموکراسی و مسئولیت آن نیز در همین حد بود. به‌همین دلیل، در آن دوران بیشتر از بحران تمدن صحبت می‌شد تا از خود دموکراسی. مثلاً مفاهیمی مانند «فردگرایی اجتماعی» مطرح بود. افراد مختلف از جنبهٔ مارکسیستی یا اگزیستانسیالیستی یا لیبرالی به آن پاسخ می‌گفتند و پاسخ ما بیشتر فرهنگی بود تا سیاسی.

در اواسط دههٔ ۱۹۷۰، تحت مدیریت پل تیبو، اسپری چرخشی مهم انجام داد و باید بگویم که کتاب مجمع‌الجزایر گولاک نوشتهٔ سولژنیتسین نقشی تعیین‌کننده در این چرخش داشت، برای اینکه ما را متوجه پدیدهٔ توتالیتاریسم کرد و نقد توتالیتاریسم، هم در شکل فاشیستی‌اش و هم در شکل کمونیستی‌اش ما را به مسئلهٔ دموکراسی رساند. ما از طریق نقد سیاسی جامعه‌ای همگن که حول حزبی سیاسی سازمان یافته بود، توانستیم در مورد دموکراسی بازاندیشی کنیم. این بازاندیشی از طریق مفاهیمی همچون منازعه و مقابله صورت گرفت.

برای ما، جامعهٔ مدرن فقط در هیئت جامعه‌ای تقسیم‌شده معنا دارد. حال مسئله بر سر این است که، با توجه به این تقسیم‌شدگی، چگونه می‌توان اتفاق نظری راکه لازمهٔ پایداری هر جامعه است به‌دست آورد. به عبارت دیگر، و همان‌طور که پل ریکور می‌گوید، دموکراسی فضای «اتفاق نظر آمیخته با برخورد» است. ببینید، در یک جامعهٔ دموکراتیک، افراد بر سر قواعد توافق نظر دارند، بر سر نهادها توافق نظر دارند، اما این توافق‌نظرها نباید مانع از برخورد عقاید شود و، مهمتر از آن، نباید بخشهای مختلف جامعه را از بین ببرد. درواقع اگر وجود تفاوتها، که موجب پیدایش اشکال مختلف و متنوع انرژی در جامعه می‌شود، نباشد، این خطر وجود دارد که آنچه «اتفاق نظر» است به «حاکمیت عقیده» منجر شود. بنابراین، در آن واحد باید هم به اتفاق نظر اندیشید و هم به اختلاف نظر. از این رو، از نظر ما، مسئلهٔ سیاسی مهمترین

مسئله است و ما فکر می‌کنیم که جامعه تنها در هیئت جامعهٔ سیاسی وجود دارد و قرارداد اجتماعی است که به جامعه‌ای تاریخی امکان حیات و ادامهٔ حیات می‌دهد. اما ما به این بحث از در جامعه گرایی وارد نمی‌شویم بلکه به «اتفاق نظر توأم با برخورد» می‌اندیشیم، یعنی اتفاق نظر بر سر قواعد در حین حفظ امکان تغذیهٔ جامعهٔ سیاسی از انواع نیروها.

□ از ریکور صحبت کردید و می‌دانم که هانا آرنت و کلود لوفور نیز در سالهای اخیر بر خط فکری «اسپری» تأثیر داشته‌اند. می‌توانید کمی راجع به تأثیر و چگونگی آشنایی و همکاری این افراد با «اسپری» صحبت کنید؟

□ برای درک تأثیر این افراد بر اسپری، باید به اندیشهٔ فلسفی و سیاسی آنها توجه کنیم. همان‌طور که می‌دانید، ریکور اثری مهم دارد به نام پارادوکس سیاسی. حرفی که ریکور در این نوشته می‌زند این است که بزرگترین خوبیها، یعنی بزرگترین عقلانیت، می‌تواند موجد بزرگترین شر باشد. بزرگترین عقلانیت از نظر او همان قابلیت سازمان‌دادن همزیستی افراد در جامعه‌ای لائیک یعنی قابلیت دسترسی به «قرارداد اجتماعی» روسو است. برای اینکه این همزیستی ممکن شود، جهان مدرن دستگاه نمایندگی را به‌وجود می‌آورد و نام «دولت» را بر آن می‌گذارد. اما این دولت می‌تواند خود به اصلی‌ترین ابزار سلطه تبدیل شود. به این معنا از بزرگترین عقلانیت می‌تواند بزرگترین شر، که همانا سلطهٔ مطلق است، تولد یابد. پس به محض اینکه ما وارد جامعهٔ مدرن می‌شویم وارد حیطه‌ای می‌شویم که در آن سلطهٔ مطلق وجود دارد. از همین دیدگاه است که او به دموکراسی به‌منزلهٔ اتفاق نظر توأم با برخورد و نیز به حقوق، سیاست، و نهادها می‌اندیشد. از این جنبه است که ریکور نویسنده‌ای مهم برای ما شمرده می‌شود. آثار ریکور مطمئناً تحت‌تأثیر اعتقادات مذهبی او هستند. اما در آراءِ او میان ایمان و فلسفه جدایی کاملی وجود دارد. یعنی از ایمان مذهبی ریکور نمی‌توان فلسفهٔ او را استنتاج کرد. او فیلسوف به‌معنای

خاص کلمه است. تأثیر مذهب بر اندیشهٔ او فقط در همین مرکزی بودن موضوع شر خلاصه می‌شود. اما گونه‌ای که او مسئلهٔ شر را پیش می‌کشد با گفتار معمول پیرامون این موضوع متفاوت است. دیگران بر این نظرند که شر گرداگرد ما را گرفته است و بر ما هجوم می‌آورد، حال آنکه، ریکور بر این نظر است که شر به ما تحمیل نمی‌شود و نمی‌تواند مانعی برای عمل ما باشد. او بر این نظر است که دقیقاً به علت وجود شر و موجودیت مقدم او بر موجودیت من است که باید دست به عمل زد و جوابگوی آن بود. ببینید، به دو صورت می‌توان از وجود شر صحبت کرد، یکی به شکاکیت می‌انجامد و دومی به عمل ترغیب می‌کند و مسئلهٔ تبیین سیاست دموکراتیک را پیش می‌کشد. در آراءِ ریکور عوامل برجستهٔ یک فلسفهٔ عمل وجود دارد و از پروژهٔ هایدگری و دریدایی شالوده‌شکنی متمایز است. ریکور فلسفه را به تاریخ فلسفه خلاصه نمی‌کند. اهمیت اندیشهٔ او نیز برای کاری که ما می‌کنیم دقیقاً در همین ترغیب به عمل و سعی در تبیین سیاست دموکراتیک است. برای اینکه وقتی ما می‌گوییم مسئلهٔ ما سیاسی است، یعنی اینکه مسئلهٔ ما تفکر در این خصوص است که شرایط عمل کردن در زمینهٔ سیاسی مهیا باشد.

اما دربارهٔ آرنت. وقتی من به مجلهٔ اسپری آمدم، تازه داشتند به هانا آرنت توجه نشان می‌دادند. در آن زمان هیچ‌کس در فرانسه از او صحبت نمی‌کرد. در سال ۱۹۷۴ یک گروه فلسفی دربارهٔ آرنت تشکیل دادیم و در سال ۱۹۷۹ شمارهٔ ویژه‌ای به او اختصاص دادیم. آرنت توجه ما را بسیار جلب می‌کرد و در پیشرفت فکری ما بسیار مؤثر بود. آرنت به شیوه‌ای کاملاً نو به نقد توتالیتاریسم می‌پرداخت. در افکار آرنت جنبهٔ جالب‌توجه دیگری نیز وجود دارد. او نویسنده‌ای است که به مخالفت با کناره‌گیری از امور اجتماعی می‌پردازد. به گمان من کسانی که متفکران عمل هستند، متفکران نوعی روشن‌بینی بزرگ بوده و در برابر تاریخ، متفکران سیاسی هستند. آرنت توانایی این را داشت که راجع به امور معاصر بیندیشد و،همان‌طور که می‌دانید، این کار برای ما اساسی است. ما وقتی نقد توتالیتاریسم را پیش می‌کشیم، در

عین حال امکان اندیشیدن را پیرامون امور معاصر و سیاست در جوامع مدرن مطرح می‌کنیم.

در مورد کلود لوفور باید بگویم که من به اسپری آمدم برای اینکه فوق لیسانس خودم را دربارهٔ تفکر لوفور گذارنده بودم. پیش از آن نیز روی اندیشه‌های موریس مرلوپونتی کار کرده بودم. موضوعی که توجه مرا به خود جلب می‌کرد این بود که به چه صورت اندیشه‌های مبتنی بر پدیدارشناسیِ ادراک منشاءِ تفکر دربارهٔ سیاست هستند. به‌نظر من اگر می‌بینیم که نقد توتالیتاریسم تا این حد بر تفکر پدیدارشناسانه تأثیر دارد اتفاقی نیست. دلیل این امر آن است که بین نقد توتالیتاریسم و قابلیت توصیف و تحلیل واقعیت رابطه وجود دارد. در مقابل، می‌توانید ببینید که تفکر مبتنی بر شالوده‌شکنی با چه دشواریهایی در مسئلهٔ سیاسی روبروست.

□ هر بار که از دموکراسی صحبت می‌شود بحث میان جهانشمول بودن و نسبیت‌فرهنگی به‌میان‌می‌آید. مایلم موضع مجله«اسپری» را دراین باره بدانم؟

□ ما مقالات متعددی در این زمینه منتشر کرده‌ایم، ازجمله مقالات پیر هاسنر و میشل والزر که از اندیشهٔ تعدد جهانشمول‌ها دفاع می‌کنند. این حرف به این معنا نیست که امر جهانشمول می‌بایست حتماً خود را با بافتهای فرهنگی متفاوت تطبیق دهد، یعنی، مثلاً، حقوق بشر چینی یا حقوق بشر ایرانی داشته باشیم. بلکه مسئله بر سر شکل سیاسی متفاوتی است که دفاع از این حقوق در چارچوبهای فرهنگی متفاوت به خود می‌گیرد. علاوه بر این، حرف ما این است که دموکراسی نه فقط حاکمیت مردم یعنی حاکمیت اکثریت است، نه فقط دولت قانونی است، و نه فقط حقوق افراد، بلکه این هر سه با هم است. این همان چیزی است که پیر هاسنر «مثلث طلایی» می‌نامد. یعنی نمی‌توان به دموکراسی فقط از طریق حاکمیت اکثریت فکر کرد. دموکراسی، هم حاکمیت مردم است و هم حقوق‌افراد. بنابراین باید در این هرسه قلمرو مبارزه کرد.

□ به‌عنوان آخرین سؤال مایلم بدانم آیا سعی می‌کنید با سایر مجلات در سایر کشورها نیز رابطه داشته باشید. چرا؟

□ بله، برقراری رابطه با سایر مجلاتی که کارهایی شبیه به کار ما می‌کنند برایمان اهمیت بسیاری دارد. اصلاً اسپری یک مجلهٔ بین‌المللی است. ما روشنفکران جهان‌وطنی نیستیم که بالای یک بلندی می‌ایستند و با اطمینان از حقانیت خویش به جامعه‌شان می‌نگرند. همین‌طور که ما خودمان را روشنفکران و نویسندگان تحت ستم یا ستم‌کشان آینده نیز نمی‌دانیم. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که قطبهای روشنفکری متعدد در سایر جوامع به وجود بیاید و مواضع دموکراتیک به پیدایش تفکرات آزاد یاری رساند و این قطبها و تفکرات باهم در سطح جهانی در ارتباط قرار گیرند. در عین حال، به نظرم کافی نیست که افراد از چهارگوشهٔ جهان هر از چندگاهی دور هم جمع شوند. باید از قبل این تماسها را تدارک دید. برای یک مجله باید کار کرد وگرنه در دام سمیناربازی می‌افتیم. مقصود از گردهمایی باید این باشد که برای روز برگزاری آن اهداف و چشم‌اندازهایی را تعیین و آنها را به انجام برسانیم. برای آنکه به سؤال پیشین شما در مورد جهانشمولیت بازگردم، باید بگویم که روشنفکر صرفاً روشنفکر جامعهٔ خودش نیست، هرچند که هر روشنفکری به هر حال در سطح ملی مطرح می‌شود ــ وگرنه هیچ‌کجایی می‌شود ــ اما در عین حال روشنفکری که به حقوق بشر احترام می‌گذارد، نمی‌تواند جهان‌وطن باشد. پس باید عضوی از جامعهٔ خود بود بدون آنکه در آن حل شد. باید طرفدار حقوق بشر بود، اما سعی کرد که جامعهٔ خود را از این حقوق سیراب کرد، وگرنه حقوق بشر به اصولی صوری تبدیل می‌شود. یک روشنفکر مجله‌ای، نه جهانی است و نه بردهٔ ملت خود، بلکه کسی است که سعی می‌کند بین این دو پیوند برقرار سازد.

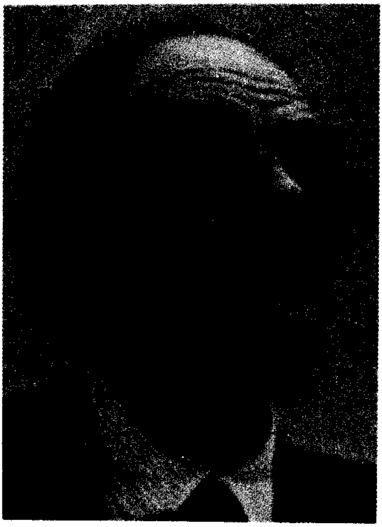
دسامبر ۱۹۹۳

۶

فلسفهٔ سیاسی

گفت‌وگو با:

کلود لوفور



کلـود لـوفور

Claude Lefort

□ ممکن است لطفاً توضیح کوتاهی در مورد سوابق فکری و چگـونگی ورودتان به زندگی سیاسی بدهید.

□ من در سال ۱۹۲۴ در پاریس و در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمدم؛ اما در عین حال همین محیط مملو از فقر و تنگدستی فرصتی برایم فراهم کرد تا بتوانم با جمع اغنیا در رفت‌وآمد باشم، چون خانوادهٔ من یکی دو نسل پیش ورشکست شده بود. تعلیم و تربیت من به عهدهٔ مادر و مادربزرگم بود. مادرم طراح مد بود و بهره‌مند از ذوق و قریحهٔ فراوان در طراحی و نقاشی. او به یک خانوادهٔ بورژوای ورشکسته تعلق داشت. از صبح تا شب کار می‌کرد. او مرا با آدمهایی آشنا کرد که آنها هم زیاد کار می‌کردند و ضمناً جزو تودهٔ مـردم بودند. آدمهایی که آن موقع چیزی از تأمین اجتماعی نمی‌دانستند و از آنچه ما امروزه مددکاری می‌نامیم بی‌خبر بودند. من، در هـمان کـودکی، واقـعاً بـه وضعیت دهشتناک این آدمها نزدیک شده بودم. این را برایتان می‌گویم به این

دلیل که این موضوع تمام زندگی مرا تحت‌تأثیر قرار داد: مادر من نیمه‌یهودی بود و، به دلایل پیچیده‌ای که در اینجا مجال بحثش نیست، من هم‌اسم مادرم بودم که اسمی صددرصد یهودی بود با نام کوهن. پدرم یهودی نبود و، بنابراین، من به‌لحاظ قانونی و طبق قوانین دولت پتن یهودی به حساب نمی‌آمدم. مادرم، برعکس، یهودی شمرده می‌شد. او در تمام مدت اشغال فرانسه در همان جایی در پاریس ماند که قبلاً زندگی می‌کرد و البته هرگز هم لو نرفت، با اینکه در تمام محله او را به اسم کوچکش می‌شناختند و او نیز نفرتش را از آلمانی‌ها پنهان‌نمی‌کرد؛ ضمن‌اینکه جنجالهای کوچکی هم در قصابی و خواربارفروشی محل به راه انداخته بود. موضوع جالبی است چون نشان می‌دهد که، در دوران اشغال، افرادی هم بودند که خوب رفتار کردند و کسی را به پلیس لو ندادند. اما مادر من، خصوصاً، به این دلیل زنده ماند که هرگز نپذیرفت آن «ستارهٔ زرد» را به سینه‌اش نصب کند، چون در آن صورت جانش به خطر می‌افتاد و سرش بر باد می‌رفت. من تعلیم و تربیت مسیحی اندکی داشتم و، در عین حال، از خاطرات خانوادهٔ یهودیم که از مدتها قبل در فرانسه ساکن شده بودند بهره‌مند می‌شدم. بنابراین وقتی بچه بودم داستانهایی را که دربارهٔ شکنجه و آزار یهودیان و قضیهٔ دریفوس نقل می‌کردند می‌شنیدم. از آنجا که نام یهودی داشتم، در مدرسه، اغلب، یک یهودی به حساب می‌آمدم و،بنابراین،بین دو هویت در کشمکش بودم. حتی اگر داشتن هویت دوگانه برای بعضی امتیاز محسوب می‌شود، برای من، برعکس،این مسئله مشکل‌آفرین شده بود. با این موقعیت بدشواری کنار می‌آمدم، چون خودم را در برابر دوستان یهودیم خیانتکار می‌دانستم، سعی می‌کردم به آنان نگویم که تعلیمات کاتولیکی می‌بینم و، از طرف دیگر، کاتولیک‌ها هم مرا به جرم یهودی‌بودن مسخره می‌کردند. برادری داشتم که تقریباً ۷ سال از من بزرگتر بود و خیلی زود به سیاست علاقه‌مند شد و در هجده‌سالگی ابتدا هواخواه و سپس فعال سوسیالیست شد. هرچه در گذشته فرو می‌روم خاطرات بیشتری از رویدادهای سیاسی آن زمان به یاد می‌آورم که بسیار بر من تأثیر می‌گذاشتند و ذهنم را

مشغول می‌کردند. مثلاً توطئهٔ فاشیستی گروه «صلیب آهنین» را علیه پارلمان در سال ۱۹۳۴ به یاد می‌آورم، یا تصاویر روزنامه‌ها را که میدان کنکورد را نشان می‌دادند با پلیسهایی که همراه اسبهایشان نقش زمین شده بودند چون مردم تیغهای ریش‌تراشی را زیر سم اسبها می‌انداختند. به این ترتیب این تصاویر همچنان در خاطرم زنده مانده‌اند. خصوصاً سال ۱۹۳۶ را که دوازده‌سالم بود و همراه برادرم در تمام تظاهرات شرکت می‌کردم خیلی خوب به یاد دارم. یک روز سوار بر یک کامیون پر از کارگر به میدان رپوبلیک رفتم و در آنجا به سخنان تورز و بلوم و کسانی دیگر گوش کردم. می‌خواهم بگویم در دوازده‌سالگی پاک سیاسی شده بودم، البته به صورت سطحی. تحصیلاتم را، همان‌طور که می‌دانید، در دبیرستان کارنوِ پاریس انجام دادم. یکی از معلمان من، در زمان اشغال، مرلوپونتی بود. کلاس درس پرشوری داشت؛ گاهی اوقات هم، با علم به خطرات موجود، در مورد مسائل سیاسی و مارکسیسم بحث می‌کرد. یادم می‌آید در اواسط همان سال تحصیلی، بهترین شاگرد مرلوپونتی بودم و او که با شاگردانش بسیار صمیمی بود از من دعوت کرد در کافهٔ روبروی دبیرستان آبجویی بخوریم، و در آنجا از عقاید سیاسی‌ام سؤال کرد. بدون کمترین سوءِظنی احساس سیاسی خود را با او در میان گذاشتم و مرلوپونتی پرسید: "هیچ‌وقت به تروتسکیست‌ها برخورده‌اید؟" گفتم نه، اما تروتسکی را می‌شناسم، خصوصاً اینکه وقتی هشت‌سالم بود یک دوست روسی داشتم که پدرش گاهی اوقات برایمان از انقلاب روسیه و تروتسکی حرف می‌زد. مرلوپونتی گفت: "این سؤال را برای این پرسیدم که آن حرفی که دفعتاً زدید به بینش یک تروتسکیست خیلی نزدیک بود." همان‌طور که می‌بینید، اینها ماجراهایی کم‌اهمیت است، اما خاطرهٔ این گفت‌وگو به من ثابت می‌کند که من خود را به‌تنهایی ساخته بودم، چون برادرم در فعالیت سیاسیش خیلی میانه‌روتر از من بود. بنابراین پیش خودم فرهنگ مارکسیستی کوچکی پیدا کرده بودم، از حزب کمونیست حاکم و استالینیسم عمیقاً متنفر بودم و در مجموع این آمادگی را داشتم که ناخواسته به طرف تروتسکیست‌ها کشیده

شوم. تقدیر چنین بود. و چند ماه بعد واقعاً با یک تروتسکیست که زندگی مخفی داشت آشنا شدم؛ از سال ۱۹۳۴ هم به‌طور منظم با یک محفل مارکسیستی در رفت‌وآمد بودم. در سال ۱۹۴۴، همزمان با تشکیل مجدد حزب تروتسکیست، زندگی مخفی را ترک کردم و اندکی بعد گرایشهای تازه‌ای در من پدیدار شد که مصادف بود با آشنایی با کورنلیوس کاستوریادیس که تازه به فرانسه آمده بود. به گمان ما، دفاع از مارکسیسم حقیقی تنها هنگامی میسر بود که نقدی بنیادی از سیاست احزاب اروپای غربی و بویژه فرانسه و نیز از نظام بوروکراسی شوروی به عمل آید.

□ بنابراین شما از همان ابتدا ضد استالین بودید؟

□ بله، از همان ابتدا ضد استالین بودم، حتی قبل از آشنایی با تروتسکیست‌ها و، بنابراین، هنگام ورود به حزب تروتسکیست، نسبت به خودِ مارکسیسم موضعی انتقادی داشتم؛ چون به‌نظر من تز اصلی بوروکراسیِ قارچ‌گونه‌ای که به‌خاطر تضادکور طبقاتی موقتاً رشد می‌کرد و سرنوشتش این بود که با حرکت تاریخ از صحنه بیرون برود، جنبهٔ نمایشی داشت و سیاست پرولتاریایی تنها از یک شیوه پیروی می‌کرد؛ این، هم نقد بنیادی دنیای استالینی بود و هم نقد دنیای سرمایه‌داری.

□ تجربهٔ شخصی‌تان را، به‌عنوان مبارز سیاسی و فیلسوف، در فاصلهٔ سالهای ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۸ در بطن گروه «سوسیالیسم یا توحش» چگونه ارزیابی می‌کنید؟

□ ما گروه کوچکی بودیم که «سوسیالیسم یا توحش» را تأسیس کردیم و یقیناً تجربهٔ این سالها برای من بسیار پربار بود. از طرفی، همیشه به‌کار گروهی علاقه داشتم، علاقه به بحث و گفت‌وگویی که در آن هر کس سعی در

متقاعد کردن دیگری دارد. به گمان من این بحثها کاملاً ضروری است. با وجود این، از همان ابتدا در مورد جهتگیری «سوسیالیسم یا توحش» دچار شک و تردیدهایی بودم. شخصاً امیدوار بودم مجله‌ای منتشر کنیم که با آغوش باز پذیرای جریانهایی باشد که الزاماً نظریات ما را القا نمی‌کنند. البته چندان با تشکیل یک گروه تازه و سازمان‌یافتهٔ انقلابی موافق نبودم. مسلماً مخالف هرگونه فکر تشکیل یک حزب جدید بودم. به گمان من انتقاد ما از بوروکراسی با فکر به‌وجود آوردن یک حزب جدید منافات داشت. مسلماً این از ساده‌دلی خود من بود که فکر می‌کردم وقوع انقلاب پرولتاریایی و تجدید حیات جنبش کارگری امکانپذیر نیست مگر با ابتکار عمل خود کارگران. کاری که ما با گروه کوچک بی‌اهمیتمان می‌توانستیم بکنیم، نشر افکار و کوشش برای تشکل عناصر انقلابی‌ای بود که همدیگر را نمی‌شناختند؛ و نیز فراهم آوردن امکان تبادل نظر و یاری آنان برای تفسیر تجربیاتی که خود از رهگذر زندگی و فعالیتهایشان کسب می‌کردند. اما این به‌هیچ‌وجه به‌منزلهٔ القای سمتگیری معینی نبود. به همین دلیل از همان ابتدا با کاستوریادیس مخالف بودم به طوری که دو یا سه بار از «سوسیالیسم یا توحش» و دیگر همکاریهایی که بسیار هم پربار بود کناره گرفتم. روابط دوستانهٔ ما گهگاه از نو برقرار می‌شد تا اینکه در سال ۱۹۵۸ فکر تشکیل یک سازمان موضوع بحث شد. اکثریت گروه «سوسیالیسم یا توحش» چنین استدلال می‌کردند که با به قدرت‌رسیدن دوگل و بحران ناشی از آن، که فروپاشی سندیکاها را در پی دارد، موقعیت مناسب برای سازماندهی دوباره فرارسیده است. اما از آنجا که من هرگز فروپاشی سندیکاها را باور نمی‌کردم و، از طرف دیگر، هیچ‌وقت برایم قابل‌قبول نبود که دوگل بخواهد ـ صاف و ساده بگویم ـ نوعی نئوفاشیسم ارائه دهد، و چون همیشه با گروه‌سازی مخالف بودم، همان موقع به صورتی قطعی از گروه «سوسیالیسم یا توحش» خارج شدم. و جالب توجه است که با این کار، برای دومین بار، شدیداً احساس آزادی می‌کردم. اولین بار از تروتسکیسم خارج شده بودم و حالا از «سوسیالیسم یا توحش» بیرون می‌آمدم که محفلی بسیار پربارتر بود، اما حتی

آنجا هم ناخودآگاه احساس می‌کردم برای اینکه دیگران مرا همیشه مبارزی وفادار به حساب بیاورند خودسانسوری می‌کنم. در یک گروه متشکل همواره این خطر وجود دارد که به خیانت متهم شوی. به محض عدول از مواضع شناخته‌شدهٔ جمعی، به محض اینکه دیگر با آنان همرأی نباشی، و به مجرد اینکه شروع به سؤال کردن کنی، برمی‌گردند و به شما می‌گویند: "تو دیگر انقلابی نیستی!" "این آدم دیگر مارکسیست به حساب نمی‌آید!" بنابراین، واقعیت این است که به محض اینکه همراه شمار کوچکی از دوستانم که دو سال تمام در کنارشان بودم از «سوسیالیسم یا توحش» خارج شدم، بواقع، احساس سبکباری کردم، چون بالاخره فهمیدم باید برداشت ما از استالینیسم یک مفهوم دقیق سیاسی پیدا کند؛ چون مسئلهٔ توتالیتاریسم مهمتر از مسئلهٔ بوروکراسی است. راستش را بخواهید، این چرخش در مقاله‌ای تحت عنوان «توتالیتاریسم بدون استالین» (در مورد گزارش خروشچف به کنگرهٔ بیستم)، که در سال ۱۹۵٦ در «سوسیالیسم یا توحش» منتشر شد، دیده می‌شود. اما من این بار خود را در تحلیل ماهیت توتالیتاریسم فارغبال‌تر احساس می‌کردم. همان موقع بود که فهمیدم نظام دموکراسی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم مطلقاً نمی‌تواند روبنای سیاسی جامعه‌ای باشد که وجه مشخصهٔ آن مناسبات تولید است. و اینکه بین دموکراسی و توتالیتاریسم تفاوتی اساسی وجود دارد که تمام جنبه‌های زندگی را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. از آن هنگام، به بازاندیشی مداوم در مورد دموکراسی علاقه‌مند شدم و سعی کردم نشان دهم دموکراسی، صرفاً، آن دموکراسی صوری نیست که مارکس کوشیده بود ماهیت آن را افشا کند، هرچند کاملاً بدیهی بود که بخش گسترده‌ای از آزادی، صوری باقی می‌ماند، چون فقط شمار اندکی می‌توانستند از آن بهره‌مند شوند؛ می‌خواستم نشان بدهم که دموکراسی لزوماً به دموکراسی بورژوایی منتهی نمی‌شود، و در بطن دموکراسی است که مبارزهٔ طبقاتی امکان گسترش کامل می‌یابد؛ و اینکه، دموکراسی قدمی به سوی جامعهٔ بی‌طبقه نیست، بلکه شکلی از جامعه است که در آن مبارزه تلویحاً مجاز و مشروع است و امکان برخورد آزاد اندیشه‌ها با

یکدیگر وجود دارد؛ و اینکه بر دموکراسی نظامی حاکم است که فکر تصاحب قدرت و غصب و تجسد آن را با شکست مواجه می‌کند؛ و اینکه دولت به این مفهوم را نباید با قدرت سیاسی به مفهوم خاص کلمه اشتباه کرد، یعنی قدرتی است که همواره در پی کسب مشروعیت خود است، پس مبدل به سنگ نشده است بلکه جامعه‌ای است زنده، مناقشه‌جو، و ناهمگن که به ما امکان می‌دهد از جنبه‌هایی از نظام موجود که به نظرمان تحمل‌ناپذیر می‌آید انتقاد کنیم. این حرفها بت ساختن از دموکراسی، آن‌طور که عنوان می‌شود، نیست بلکه عبارت از این است که در افق دموکراسی مسائل اجتماعی، اقتصادی، و اخلاقی امکان طرح می‌یابند.

□ در آن دوره‌ای که «سوسیالیسم یا توحش» را ترک کردید ارتباطتان با مارکسیسم چگونه بود؟

□ هنگامی که «سوسیالیسم یا توحش» را ترک می‌کردم، انصرافم از فکر انقلاب، تبیین من از توتالیتاریسم، و تلاش برای بازاندیشی در مورد دموکراسی با دل کندن از مارکسیسم در یک ردیف قرار داشت. چیزی که می‌خواهم متذکر شوم این است که گسست من از مارکسیسم که در اواخر دهۀ ۱۹۵۰ کامل شد هرگز، مثل بقیه، به‌معنای رد آثار مارکس نبود. همیشه معتقد بوده و هستم که مارکس اندیشه‌مند برجسته‌ای بود و ما همیشه به خواندن و فهم آثار او نیازمندیم. من گسست از مارکسیسم را از خود مارکس گرفته بودم. نمی‌خواهم مارکس را بسادگی در برابر لنینیسم و استالینیسم قرار دهم، چون در خود مارکس نیز مارکسیسمی وجود دارد. به عبارت دیگر، در مارکسیسم نظریه‌هایی وجود دارد در مورد جامعۀ بی‌طبقه، انقلاب، و پویایی فاجعه‌آمیز سرمایه‌داری؛ اما من همیشه معتقد بوده‌ام که، جدای از این نظریه‌ها، تلاش عظیم مارکس متوجه فهم و درک جامعۀ زمان خودش بود.

□ در حال حاضر نظرتان دربارهٔ تفکر مارکسیستی چیست؟

□ نظرم هیچ فرقی نکرده است. مقاله‌ای نوشته‌ام دربارهٔ مانیفست کمونیست مارکس؛ مقاله‌ای فوق‌العاده انتقادی، چون مانیفست کمونیست طرح کلی اندیشهٔ مارکس است. از طرف دیگر، مطالعه‌ای مفصل دربارهٔ مارکس و دیدگاه او نسبت به تاریخ انجام داده‌ام و تلاش کرده‌ام نشان دهم تا چه اندازه آثار مارکس مبهم و جسورانه است، چون، علی‌رغم آرائی که اظهار می‌شوند، نوعی مفهوم عدم‌تداوم در تاریخ و نوعی تناقض در بطن آثار مارکس وجود دارد، یعنی نوعی مفهوم غیرمنتظرهٔ تلاقی پدیده‌های اقتصادی و پدیده‌های سیاسی.

□ به نظر شما در حال حاضر می‌توان از آثار مارکس استفاده‌ای ممکن و پربار کرد یا اینکه عقاید مارکس کهنه شده است؟

□ به نظر من همیشه می‌شود آثار مارکس را خواند.

□ آیا از این جهت است که آثار مارکس بر کارتان روی مفهوم ایدئولوژی تأثیر داشته است؟

□ بله، من منکر این نیستم که وقتی روی ایدئولوژی کار می‌کردم تحت‌تأثیر مارکس بودم.

□ حال که صحبت از مارکسیسم است، می‌خواستم بدانم سقوط کمونیسم در شوروی و، به تبع آن، تغییرات سیاسی و اقتصادی در کشورهای شرقی را چگونه تفسیر می‌کنید؟

□ گمان می‌کنم که در شناساندن مفهوم توتالیتاریسم سهیم بوده‌ام.

مفهوم این گفته آن است که به‌نظر من هرگز جامعهٔ توتالیتر آن جامعه‌ای که واقعاً می‌خواست باشد یا آنچه رهبرانش می‌خواستند بشود نبوده است. هیچ‌وقت باور نمی‌کنم که جامعهٔ توتالیتر جامعه‌ای متجانس بوده باشد، هیچ‌وقت باور نمی‌کنم جامعه‌ای بوده باشد که در آن سیاست و اجتماع واقعاً با یکدیگر پیوند یافته باشند.

برعکس، کوشش من بر این است که نشان دهم نگرش توتالیتر و نمودهای کلیدی توتالیتاریسم، درحقیقت، یک واقعیت سرشار از تناقض است. بنابراین امروز از نشانه‌های آشکار فروپاشی نظام متعجب نیستم. گمان می‌کنم چیزی که شناخت آن ضروری می‌نماید این است که مدتها بود، نه در مجارستان و نه در لهستان، هیچ‌گونه آشوب و ادعای استقلال از سوی بخشهای جامعهٔ مدنی بر ضد حزب کمونیست دیده نشده بود. حتی در روسیه نیز این جنبش از سوی طبقهٔ حاکم به وقوع پیوست؛ و سرانجام با ابتکار عمل دبیرکل بود که این چرخش به وجود آمد و سقوط امپراتوری شوروی و بعد فروپاشی اروپای شرقی را در پی داشت. گمان نمی‌کنم معنای این گفته آن باشد که برای بحران مزبور توضیح جامعه‌شناختی و سیاسی وجود ندارد. کاملاً بدیهی است که پروسترویکا نتیجهٔ عدم‌رضایتی بود که رژیم کمونیستی در تمام سطوح جامعهٔ شوروی به‌وجود آورده بود. اما لازم است توجه داشته باشیم که از بطن همان حزب حاکم بود که اقلیت کوچکی توانست ابتکار عمل را در مسیر آزادی به دست بگیرد. بنابراین، به نظر من، گورباچف در این امر نقش اساسی داشت و نمی‌توان با بینش ساده‌نگرِ خودجوشی توده‌ها نقش اشخاص را بیهوده دانست و به آن بهای کمی داد. به‌گمان من در آنجا با رهبری سیاسی‌ای روبرو بودیم که تخیل و جسارت سیاسی نادری از خود نشان داد که در چارچوب بوروکراسی شوروی دور از انتظار بود ـ یعنی نظامی که در آن افراد یکدیگر را تحت نظر دارند و حیات خود را در مخالفت با یکدیگر می‌دانند و نتیجهٔ آن نیز رخوت و سستی است. روزی که گورباچف تصمیم به آزادی ساخاروف گرفت، بلافاصله احساس کردم که چرخشی فوق‌العاده در شرف وقوع است. چون این

آزادی که به‌خودی‌خود در جریان تاریخ کشور اهمیت چندانی نداشت، ناگهان مفهوم نمادین به خود گرفت؛ بوروکراسی خودبه‌خود کنار رفت. می‌دانید که در دنیایی مثل دنیای توتالیتر، همه‌چیز جنبهٔ نمادین دارد. بنابراین آزادی ساخاروف به‌معنای مبادلهٔ او به‌عنوان یک جاسوس نبود ـ همان کاری که با بوکووسکی انجام شد ـ بلکه به رسمیت شناختن مشروعیت او در داخل شوروی بود. این حادثهٔ کوچک به معنای مشروعیت بخشیدن به دیگری بود، مشروعیت بخشیدن به مخالف، به منحرف، به منتقد. باقی حوادث فقط مهر تأییدی بود بر عجیب‌ترین چیزی که کم‌کم در توتالیتاریسم پدید می‌آمد، یعنی مشروعیت تفاوت عقاید و مشروعیت تکثر و تعدد که آرام آرام به همه تحمیل می‌شد. مسلماً من حد و حدود اصلاحات جاری را می‌دیدم، ابهامشان را و نامعلوم بودن آینده را، اما، به گمان من، ما مسلماً در جریان بزرگترین حادثهٔ پایان قرن بیستم زندگی می‌کنیم، حادثه‌ای که بزرگترین واقعهٔ سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰، یعنی پی‌ریزی رژیمهای کمونیستی از یک طرف و رژیمهای فاشیستی از طرف دیگر، را وارونه کرد. ما در یک لحظهٔ استثنایی زندگی می‌کنیم.

□ و بااینهمه، این به‌معنای پایان توتالیتاریسم نیست، چون ما در برابرمان نمودهای دیگری داریم مثل چین، کوبا، کرهٔ شمالی... که این نوع رژیم بر آنها حاکم است.

□ هیچ تردیدی نیست که توتالیتاریسم همچنان به استحکام برج و باروی خود ادامه می‌دهد. بااینهمه در چین، با توجه به اطلاعات کمی که من دارم، گروهی از کهنسالان ـ ازجمله دنگ شیائوپینگ که تنها آدمی نیست که رهبری عمل را به دست دارد ـ در تلاشند تا حکومت را تصاحب کنند؛ حزب مملو از بحران و دستخوش پراکندگی است؛ دیگر هیچ ایدئولوژی مارکسیستی نیست که موجب پیوستن به حزب باشد، بلکه فقط مسئلهٔ منافع و مواضع قدرت مطرح است؛ در میان تودهٔ مردم، ازجمله در میان روستاییان، حالتی از انتظار

به چشم می‌خورد، ضمن آنکه نارضایتی کاملی نیز از وضع موجود رژیم دیده می‌شود. به‌نظر من این وضعیت در چین چند سال بیشتر دوام پیدا نمی‌کند. امروز آلمان شرقی به لرزه درآمده و فردا نوبت کوبا خواهد بود.

☐ در مورد اروپای شرقی، به‌نظر من، معضل حقوق در کشورهایی که در آنها قدرت ذاتاً نفی عملی حقوق بشر است از حساسیت خاصی برخوردار است. نظرتان در این مورد چیست؟

☐ من فکر می‌کنم که، بواقع، منشاءِ این حساسیت در نفی عملی حقوق بشر نهفته است، چون نفی عملی این حقوق است که ما را از اهمیت فوق‌العادهٔ آنها آگاه می‌سازد؛ حال آنکه، در اینجا که ما از این حقوق بهره‌مندیم، اهمیت آنها و اینکه چگونه این حقوق شیوهٔ زندگی ما را کاملاً مشروط می‌سازد از یادها می‌رود. این حقوق اکتسابی است، ما آنها را به کار می‌گیریم و مانند تولیدات صنعت به‌مصرف می‌رسانیم. در کشوری مثل فرانسه، بزرگترین مشکل ما ارزیابی درست از انحطاط این حقوق به‌عنوان یک ضایعهٔ اجتماعی است. مارکسیسم از عباراتی مثل روبنا و زیربنا حرف می‌زند و، خوب، به گمان من در کشورهایی که در آنها توتالیتاریسم حاکم است حقوق، که آن را پدیده‌ای روبنایی تلقی می‌کنند، برعکس، حتی می‌خواهد به قالب زندگی اجتماعی شکل بدهد.

☐ به عبارت دیگر، به نظر من شما حقوق بشر را به‌عنوان جانشینی در برابر ایدئولوژی ــ به‌معنای اندیشهٔ منجمد ــ در نظر می‌گیرید و درعین‌حال حقوق طبیعی بشر را رد می‌کنید.

☐ به گمان من، ما نمی‌توانیم در یک چارچوب محضِ نظریهٔ حق طبیعی یا یک چارچوب محض تاریخگرا دربارهٔ حقوق بشر بیندیشیم. ظاهراً در چارچوب نظریهٔ حق طبیعی ما هرگز موفق نخواهیم شد ظهور تاریخ حقوق

بشر را در لحظه‌ای از تاریخ درک کنیم؛ هرگز به ویژگی تنوع فرهنگها که از آغاز بشریت تاکنون گسترش یافته‌اند پی نخواهیم برد؛ و صحبت از حق طبیعی، با قبول این مطلب که این حق در همه‌جا ناشناخته بوده است، امری انتزاعی خواهد بود. از طرف دیگر، گمان نمی‌کنم بتوان از طریق تفسیری تاریخگرا، پیدایش حقوق بشر را توضیح داد؛ چون از همان زمانی که بر این حقوق تصریح شد، به گفتهٔ هانری برگسون، نوعی «عمل قهقرایی حقیقت» وجود داشته است، نوعی کشف آنچه انسان باید باشد از طریق تاریخ. حقوق بشر را من این‌گونه تفسیر می‌کنم. حقوق بشر امری اکتسابی و برگشت‌ناپذیر است و به همین دلیل نمی‌توان تاریخگرایی را پذیرفت. حقوق بشر بردی جهانی و خصلتی نامشروط دارد و برای اینکه این‌گونه باشد نیازی ندارد که به هیئت حقوق طبیعی درآید.

□ فکر می‌کنید که باید این حقوق را حقوقی ابدی و جاویدان دانست یا می‌توان و باید به تدوین اعلامیهٔ تازه‌ای برای حقوق بشر فکر کرد.

□ به‌گمان من، بنیاد حقوق بشر همانی است که در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بر آن تصریح شد. تصور می‌کنم که اصلاح این حقوق به دموکراسی شدیداً لطمه می‌زند. مطمئناً بر مبنای این حقوق، حقوق دیگری نیز در قرون نوزده و بیست مورد تصریح قرار گرفت ــ که در این خصوص ما در برابر مسئله‌ای دشوار قرار می‌گیریم: و آن این است که بدانیم آیا این حقوق، هر بار، نتیجهٔ رشد طبیعی، ضروری، و اجتناب‌ناپذیر حقوق اولیه هستند، و آیا تلویحاً در اعلامیهٔ حقوق بشر گنجانده شده‌اند یا اینکه این حقوق، درحقیقت، نقابی هستند بر چهرهٔ منافع، امیال، و مقولات خاصی که ممکن است گاه درست به نظر آیند اما نمی‌توانند همتراز حقوق بنیادین و اساسی باشند. امروز گرایشی به افزایش طول فهرست حقوق دیده می‌شود که به نظر من مضر و ساختگی است، چون هرچه بیشتر می‌خواهیم حقوق را عینیت بخشیم، بیشتر

می‌خواهیم آنها را واقعی سازیم و بیشتر فاصلهٔ عظیمی راکه میان پذیرش این حقوق و اجرای آنها وجود دارد نشان می‌دهیم. به‌نظر من تأثیر و کارایی نمادینی در حقوق بنیادی وجود دارد که مسلماً حق مشارکت نمونه‌ای از آن است ـ که درست در نقطهٔ مقابل آن، مثلاً، حق پدر یا مادر مطلقه در برابر فرزندان وجود دارد: در این حال دیگر نمی‌دانیم از چه چیز حرف می‌زنیم؛ مشکل قانونگذاری داریم، یا مشکل اینکه چه چیز درست و چه چیز نادرست است. اینها مسائلی هستند که در تمام رژیمهای سیاسی در طول تاریخ بشری وجود داشته‌اند. چیزهای درست و نادرست به دلیل تغییر خلقیات و رسوم همیشه وجود دارند، اما این مشکلات ارتباطی به روح و پویایی حقوق ندارد.

□ در مورد زندگی سیاسیِ شما به‌عنوان یک فعال چپگرا صحبت کردیم. حالا مایلم بیشتر راجع به ارتباطتان با فلسفه و نظریهٔ سیاسی گفت‌وگو کنیم. اولین سؤالم این است که آیا مرلوپونتی شما را وارد دنیای فلسفه کرد؟

□ در آن ایام، در پایان تحصیلات، کلاسی را می‌گذراندیم که اگرچه به این اسم نامیده نمی‌شد، درواقع کلاس آخر بود. در این کلاس یا ریاضیات مقدماتی می‌خواندیم یا فلسفه. و من بدون هیچ تردیدی فلسفه را انتخاب کردم، چون بسیار مشتاق آموختن آن بودم. در آن هنگام، می‌توانم بگویم که فلسفه چیزی بود که به کنجکاویهایم پاسخ می‌داد. وقتی کوچکتر بودم رویای نویسندگی و کار تئاتر را در سر می‌پروراندم، اما از شانزده‌سالگی رفته‌رفته توجهم به این کلاس فلسفه جلب شد. قبل از شرکت در کلاس فلسفه، شروع به خواندن مکالمات افلاطون کردم که بشدت مرا مجذوب خود کرد، هرچند چیز زیادی از آنها دستگیرم نشد و بعدها بود که به مفهومشان پی بردم. معلم کلاس فلسفهٔ ما مرلوپونتی بود. آوازهٔ مرلوپونتی را قبلاً شنیده بودم. البته او آن موقع خیلی زیاد شهرت نداشت؛ معلم دبیرستان بود و خیلی جوان؛ سی‌وپنج‌سال داشت، اما از خود تصویر مردی فوق‌العاده فعال و بسیار باهوش را به دست

می‌داد. در ضمن با شاگردانش رفتاری بسیار خودمانی داشت. این رفتار حالا خیلی طبیعی به‌نظر می‌رسد اما آن موقع معمول نبود. مرلوپونتی در خارج از کلاس با شاگردانش با علاقهٔ بسیار حرف می‌زد.او از نسل دیگری بود و من می‌خواستم به هر قیمتی که شده در کلاسش حاضر شوم و همین کار را کردم. باید بگویم که شوق مبهم من به فلسفه، در این کلاس خیلی زود صورتی ملموس یافت؛ شیفتهٔ درسهای او شده بودم. معلمی بغایت برجسته که به‌اعتدال حرف می‌زد و این برداشت را در شنونده ایجاد می‌کرد که همزمان با حرف زدن، فکر هم می‌کند، چیزی که چندان معمول نیست. بزودی من بهترین شاگرد او شدم و می‌شود گفت که از آغاز ثلث دوم، و با وجود اختلاف سن، پیوندی صمیمانه بین ما به وجود آمد و عمیقاً تحت تأثیر افکار او قرار گرفتم. نمی‌توانم دقیقاً بگویم که چقدر مدیون مرلوپونتی هستم. مثلاً به لطف او بود که یکباره به دنیای پدیدارشناسی وارد شدم. به لطف مرلوپونتی بود که یکباره متوجه شدم از مارکسیسم نه با عبارتهای یک فرد متعصب بلکه با عبارات یک فیلسوف حرف می‌زنم، فیلسوفی که از دستنوشته‌های ۱۸۴۴ و مارکس فیلسوف حرف می‌زد. و همین امر مسلماً جلوکجرویهای مرا گرفت. ناگهان با زنده‌ترین نظریه‌های فلسفی، یعنی پدیدارشناسی و مارکسیسم، آشنا شدم که، همان‌طور که می‌دانید، از آن بسیار دور شده‌ام. من دیگر اصلاً مارکسیست نیستم، اما فیلسوفانی که به مقولهٔ پدیدارشناسی و مارکسیسم می‌پرداختند کسانی بودند که از تاریخ و سیاست دوری نمی‌گزیدند. مطمئناً نمی‌توان گفت که هوسرل قریحه‌ای در سیاست داشت اما، درعوض، نشانه‌های فراوانی حاکی از برداشتی تازه از تاریخ در آراءِ هوسرل وجود دارد. تمام اینها برای من بی‌نهایت ارزشمند بود. در همان زمان مرلوپونتی درسی داشت که برای دانش‌آموزان دبیرستانی بسیار سنگین بود. پروایی نداشت از اینکه در ثلث آخر برایمان از دکارت، کانت، اسپینوزا، و دیگر فیلسوفان بزرگ سخن بگوید. به همین دلیل وقتی وارد سال آخر متوسطه در مدرسهٔ هانری چهارم شدم، به یمن وجود او، تربیتی محکم و استوار داشتم. موضوع فقط تربیت من نیست، یک بار دیگر

باید بگویم که دین او به گردن من بسیار عظیم است. عظیم نه به این علت که مرا وادار کرد صرفاً فلسفه را کشف کنم، فلسفه‌ای زنده را؛ بلکه به این علت که به من نشان داد این حق را دارم که در عین فیلسوف بودن نویسنده هم باشم؛ یعنی همان چیزی که می‌خواستم. مرلوپونتی خود نویسنده‌ای برجسته بود. حتی در کتاب پدیدارشناسی ادراک نیز دغدغهٔ خاص او را در نگارش می‌بینیم، چون این کتاب به صورتی بسیار آکادمیک و به ترتیب موضوعهای عمدهٔ فلسفی نوشته شده است و درواقع بخشبندی تقریباً قراردادی طرحی است در باب فلسفه. اما این دغدغه، در نوشته‌های بعدی و در تمام مقالاتش نیز دیده می‌شود. در آثار او فن دریافت را، موضوع را، نمی‌توان از فن انشا جدا کرد: انشایی که مسلماً همیشه در رویای او بود، ــ همان‌طور که در رویای من نیز هست ــ با اینکه ممکن است رویایی بیش نباشد؛ انشایی که هرکس بتواند آن را بخواند، به شرط آنکه واقعاً بخواهد؛ انشایی عاری از آن بارِ شبه‌فنی که فلسفه را بدل به رشته‌ای خاص می‌سازد. من خود همیشه تا آنجا که توانسته‌ام از مفاهیمی استفاده کرده‌ام که مانعی بین خوانندهٔ فرهیخته ــ اما غیرفیلسوف ــ و نویسنده ایجاد نکند. سرانجام اینکه، مرلوپونتی با قریحهٔ نگارش وذوق هنری خود به تمایلات خاص من نوعی مشروعیت بخشید.

□ بعد از قبولی در کنکور تربیت‌معلم، ارتباطتان را بامرلوپونتی ادامه دادید؟

□ مسلماً. تا هنگام مرگ او روابط صمیمانهٔ ما ادامه داشت. ما حتی با یکدیگر به سفر می‌رفتیم. نمی‌شد پانزده روز بگذرد و او را نبینم. از آنجایی که به‌لحاظ سیاسی موضعی بسیار متفاوت نسبت به حزب کمونیست داشتم، با هم خیلی بحث می‌کردیم.

□ به نظر شما آیا آثار مرلوپونتی همچنان کنونی هستند؟ چون نویسنده‌ای است که نسبتاً کم از او صحبت می‌شود، با اینکه نشانه‌هایی دال بر بازگشت

به فلسفهٔ وی دیده می‌شود.

□ بله، فکر می‌کنم نشانه‌های متعدد مبنی بر بازگشت به فلسفهٔ او وجود دارد. فکر می‌کنم استادان جوان زیادی هستند که دربارهٔ مرلوپونتی کار می‌کنند و دنباله‌رو او هستند: همین چندی پیش با تعدادی از آنها در سمیناری در مجلهٔ اسپری آشنا شدم. مسئلهٔ سکوت در مورد مرلوپونتی بسیار مایهٔ تعجب است، چون درواقع او بود که، با درسهایش در سوربون و دانشکدهٔ لیون، باب تحقیق در علوم انسانی را گشود. مرلوپونتی بود که علوم انسانی را به سطح علومی شایستهٔ تفکر فلسفی ارتقا داد. او بود که این شکاف را از میان برداشت. روانشناسی کودک و زبانشناسی تدریس کرد و به رشتهٔ مردم‌شناسی، در آن دوره‌ای که لوی-استروس آنقدرها شناخته‌شده نبود، بسیار توجه نشان داد. مرلوپونتی از این لحاظ نقشی قابل ملاحظه داشته است و تمام فیلسوفان نام‌آور نسل ما، از فوکو گرفته تا دریدا، در سر درسهای او حاضر می‌شدند، اما بعداً در مورد او کاملاً سکوت کردند. اتفاق فوق‌العاده‌ای که افتاد این بود که موفقیت فلسفهٔ مابعدهایدگر موجب شد کار مرلوپونتی و این واقعیت که او قبلاً به نقد سوژه —به‌عنوان ذاتی متافیزیکی— دست زده بود، به سکوت برگزار شود. او قبلاً به نقد نوعی انسانگرایی که مدعی است انسان در مرکز همه چیز قرار دارد دست زده بود، به نقد تاریخ —به صورتی که در مفهوم پایان هگلی یا مارکسیستی تاریخ ظاهر می‌شود— دست زده بود. مثلاً مفهومی به اهمیت مفهوم «حضور» را در نظر بگیرید: کافی است آثار مرلوپونتی را بخوانیم تا ببینیم تا چه اندازه در آخرین نوشته‌هایش نشان می‌دهد که هرگز حضور بدون عدم و پیدایی بدون ناپیدایی وجود ندارد. و تمام اینها را نسل جدیدی که حاضر نیست چیزی را مدیون او باشد فراموش کرده و خیلی راحت از کنار مشکلات گذشته است. چون، در نظر مرلوپونتی، نقد «تاریخ» به‌مثابهٔ تاریخ بشر —که آغازی و پایانی دارد— اصلاً به‌معنای خلاص کردن خود از قید مسائل تاریخ نیست بلکه، برعکس، به این وسیله امکان می‌یابیم نگاهی تازه

بیفکنیم به آنچه او «کالبد تاریخ» می‌خواند، یعنی به آنچه به این عنوان تاریخی است. به همین ترتیب می‌خواهم بگویم نقد مرلوپونتی از سوژه به مفهوم عدم وجودِ سوژه نیست. مرلوپونتی هرآنچه را به صورت تز درآمده بود، در حالی که این تز آنتی‌تز ایدئالیسم پیش از جنگ بود، به هیئت سؤال درآورد. این سؤالها هنوز هم مطرح هستند و ما را مخاطب می‌سازند؛ این سؤالها هستند که ما کم‌کم کشفشان می‌کنیم.

□ دربارهٔ جنبهٔ سیاسی کار مرلوپونتی، فکر می‌کنید جدایی او از سارتر و مجلهٔ «له‌تان مدرن» (عصرجدید)، در سال ۱۹۵۲، چرخشی مهم در اندیشهٔ سیاسی او بود؟

□ مسلماً جدایی او نشانهٔ یک چرخش بود. نمی‌دانم جدایی سبب چرخش بود یا اینکه چرخش نخست اتفاق افتاد و جدایی به دنبال آن. همواره این پدیده تکرار می‌شود. او با سارتر بسیار صمیمی بود و بروز اختلاف بین آن دو مسلماً به مرلوپونتی آزادی بیشتری داد که فاصلهٔ خاص خود را از سارتر حفظ کند. اما مرلوپونتی قبل از اینکه روابطش را با سارتر به هم بزند کاملاً دربارهٔ مواضع خود فکر کرده بود. اختلاف آنها بوضوح به مسائل سیاسی ارتباط داشت.

□ کارتان در مورد ماکیاولی که پایان‌نامهٔ دکترای شما هم هست، نتیجهٔ آشنایی با آثار مرلوپونتی است؟

□ نه، ماکیاولی نتیجهٔ آشنایی من با مرلوپونتی نیست؛ اما او به من پیشنهاد کرده بود مقاله‌ای در مورد ماکیاولی در مجلهٔ له‌تان مدرن بنویسم ـــ که این کار را نکردم، چون مطالعهٔ آثار ماکیاولی را تازه شروع کرده و سخت مجذوب این نویسنده شده بودم، اما احساس می‌کردم که هنوز خیلی زود است که بخواهم چیزی در مورد او بنویسم. بعد هم به برزیل رفتم و با نظر خاص

خودم کلاس درسی را در مورد ماکیاولی دایر کردم. از همان موقع ارتباط کاملاً خاصی با این نویسنده برقرار کردم که احساس می‌کردم هرچه بیشتر ماکیاولی را درک می‌کنم، او بیشتر در برابر من به‌نوعی طغیان می‌کند.

□ چه چیزی در آراءِ ماکیاولی توجه شما را به خود جلب می‌کند و به نظر شما او چه سهمی در اندیشهٔ سیاسی دارد؟

□ چیزهای متعددی در آراءِ ماکیاولی هست که مرا مجذوب خود می‌کرد. اول اینکه از مارکسیسم فاصله می‌گرفتم و همین امر بی‌اختیار مرا به طرف مراجع دیگر می‌کشاند. ماکیاولی، به‌نوعی، تجربه‌ای از سیاست و اندیشه‌ای را بر من آشکار کرد که مارکسیسم و اندیشهٔ مارکس را ــ که در بهترین وجهش واقعیت را در مفهوم رابطه به‌معنای دقیق کلمه خلاصه می‌کند ــ از چشم من پنهان می‌داشتند؛ و اهمیت تفاوت میان رژیمهای سیاسی نیز از طریق او بر من آشکار شد. می‌دانید که یاوه‌های زیادی در مورد ماکیاولی می‌گویند اما، درواقع، او تیزبینانه‌ترین برداشتها را از اختلاف استبداد، سلطنت مشروطه، و جمهوری ارائه داده است. همان موقع بود که اهمیت فاعل سیاسی هم بر من معلوم شد؛ البته خیلی بیشتر از اینها دستگیرم شد. برایم جالب بود که چطور نویسنده‌ای در آن زمان توانسته است تاریخ جمهوری روم را، بر اساس آنچه معاصرانش در این خصوص نوشته بودند، بازسازی کند و از آن وسیله‌ای بسازد برای نقد ایدئولوژی زمانه‌اش، و این همه با استفاده از ترفندها و شگردهایی که برایم بسیار جالب بودند و سعی می‌کردم آنها را بفهمم. حتی اگر اصلاً کلمهٔ «ایدئولوژی» در آن زمان وجود نداشته باشد، آن چیزی که مرا مجذوب کرد، تفکر در مورد زمانه‌اش، یعنی فلورانس، بود تفکری که باید از تاریخ عظیمی که معاصران ماکیاولی نسخه‌ای کاملاً ایدئولوژیکی از آن فراهم می‌کردند عبور می‌کرد: آنان در روم به دنبال اندیشهٔ اتحاد و فضیلت بودند، اندیشه‌ای که از روم صورتی آرمانی می‌ساخت که، درواقع، در خدمت رژیم

اولیگارشی فلورانس بود. درواقع این رفت‌وآمد بین حال و گذشته است که مرا به شوق می‌آورد؛ اینکه همیشه از نو شروع می‌کنیم. چون مثلاً شروع می‌کنیم به صحبت از انقلاب فرانسه یا می‌توانیم از مارکسیسم حرف بزنیم.

□ پس همان‌طور که شما در سخنرانی‌تان دربارهٔ «تربیت و اقتدار» در سال ۱۹۷۹ در ژنو گفتید، به نظر اومانیست‌های ایتالیایی همانندسازی با قهرمانان دوران باستان و طلب خلاقیت در اینجا و اکنون در یک ردیف قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، پیشرفت studia humanitatis (پژوهشهای انسانی) در فلورانس در خدمت اخلاق جدیدی است که ناظر بر زندگی فعال و در تقابل با زندگی روحانی و سالکانه است.

□ کاملاً. این چیزی است که در کسی مثل ماکیاولی مرا به شوق می‌آورد. درواقع صرفاً اندیشهٔ زندگی فعال نیست که در آراءِ ماکیاولی اهمیت اساسی دارد، چون شما این اندیشه را نزد اومانیست‌های فلورانسی هم پیدا می‌کنید؛ بلکه خصوصاً روشی که ماکیاولی در نقد اشکال و صورتهای حاکم بر زمانه‌اش به کار می‌گیرد اهمیت دارد ــ اشکالی که امروزه آنها را به شکل بسیار نابجایی «اندیشه‌های بزرگ چپ و راست» می‌خوانند، یعنی محافظه‌کاری و لیبرالیسم.

می‌خواستم ببینم چطور شکل‌گیری مواضع سیاسی ماکیاولی به نقد محافظه‌کاری حکومتهای اولیگارشی وابسته است. نکتهٔ جالب برایم این است که مطلقاً نمی‌توان آموزه‌های سیاسی ماکیاولی را به عصر ما تسری داد، چون فاصله‌ای قابل‌ملاحظه بین این دو دنیا وجود دارد؛ اما درعین‌حال، علی‌رغم این فاصله، می‌توانیم نوعی همسانی بین موقعیت او و موقعیت خودمان احساس کنیم.

□ بنابراین، ارتباط بین فلسفه و سیاست را در حال حاضر چطور می‌بینید؟ آیا به‌نظر شما فلسفه باید خود را از آسیب سیاست حفظ کند؟

□ به نظر من فلسفه نمی‌تواند خود را از قید سیاست خلاص کند. نظامهای بزرگ فلسفی درعین‌حال اندیشه‌هایی دربارهٔ سیاست هم بوده‌اند، خواه فلسفهٔ افلاطون باشد یا ارسطو؛ اسپینوزا باشد یا ماکیاولی؛ کانت باشد یا هگل. میان فیلسوف، به‌عنوان شهروند، و جامعهٔ سیاسی‌ای که در آن آراءِ خود را بیان می‌کند رابطه‌ای وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. امروزه بیش از هر زمان دیگر بر احیاءِ فلسفهٔ سیاسی تأکید می‌شود. درک و کوشش برای فهم چیستی جامعهٔ دموکراتیکی که در آن زندگی می‌کنیم، درک ابهامات، نقایص، و کمبودهای این جامعه و ــدرعین‌حال ــ بارآوری اصل تقسیمات اجتماعی و ناهمگنی ناشی از آن اهمیت دارد. به‌گمان من لازم است این پرسشها را روشن سازیم، پرسشهایی که ــبه محض آنکه دیگر مرجعی نهایی وجود نداشته باشد، دیگر اصلی غایی که داعیهٔ یکی‌شدن با مشیت الاهی را داشته باشد، یا اندیشه‌های بزرگ متعالی همچون «عقل» یا «عدالت» وجود نداشته باشند ــ سراسر جامعه را فرامی‌گیرد. من به چیزی فراتر از این باور دارم: فلسفه باید بفهمد که بدون گذر از تجربهٔ دموکراسی امکان موجودیت ندارد. و این حقیقت چندان شناخته نشده است، چون ظاهراً فیلسوفان بیشتر به بحث و گفت‌وگو در باب پدیده‌های مدرن می‌پردازند؛ این پدیده‌ها زمانی سرمایه‌داری بوده است که جامعهٔ مدرن خود را در آن بازمی‌یافت؛ زمانی دولت و بوروکراسی بوده است که حاکم بر انسانها هستند و در مقابل آنها فردگرایی قرار دارد که جامعه را به اجزاءِ آن تقسیم می‌کند ــبه عبارت دیگر، در سویی، دولت قدرقدرت قرار دارد و، در سوی دیگر، فرد ناتوانی که خواهان حمایت این دولت است؛ یا اینکه موضوع عمدهٔ فلسفه، تکنولوژی بوده است که بر همه چیز و ازجمله بر خود انسان حاکم است، انسانی که عامل تکنولوژی نیست اما اسیر آن است ــ و مرجع اصلی در این مقوله هایدگر است. چیزی که مرا متعجب می‌کند این است که پدیدهٔ دموکراسی به این معنا خیلی کم مورد سؤال قرار می‌گیرد. چون دموکراسی منطقی دارد و در بطن این منطق است که نوعی اخلاق زندگی اجتماعی وجود دارد و دقیقاً همین اخلاق

موجب می‌شود که تکنیک نتواند آزادانه عمل کند و به هدفهای نهایی خود برسد؛ همان‌طور که بازار هم نمی‌تواند تنها بازیگر صحنه باشد؛ همان‌طور هم که —من معتقدم— دولت قدرت مطلق نیست، به این دلیل ساده که در زمینه‌های مختلف در معرض هجوم تدریجی تقاضاهای گروههای مختلف مردم قرار می‌گیرد و نیز با قدرت سیاسی —که همچنان قدرتی است مبتنی بر اصل نمایندگی— یکی نمی‌شود. به گمان من خیلی مهم است که همه چیز را به دموکراسی تقلیل ندهیم، اما نشان دهیم که اگر دموکراسی نباشد چه اتفاقی خواهد افتاد، چه بر سر تکنولوژی خواهد آمد، چه بر سر سرمایه‌داری خواهد آمد. در مورد سرمایه‌داری کافی است ببینیم در کشورهای بزرگ امریکای لاتین چه می‌گذرد. مثلاً برزیل را در نظر بگیرید که از برخی جهات یکی از کشورهای بسیار مدرن است که در آن سرمایه‌داری وحشی حاکم است؛ یعنی سرانجام اعتصابها، تشکیلات کارگری، و تشکیلات روستایی نتوانستند مستقر شوند، و در آنجا با مردم مثل سگ رفتار می‌شود. بنابراین، به این معنا، چیزی به نام جبر سرمایه‌داری وجود ندارد. سرمایه‌داری، از آنجا که آزادیها مانع از آن شده‌اند تا بی‌دریغ دست به سرکوب و اختناق بزنند، همواره اشکال تازه‌ای یافته است، چون آزادی و مصرف در میان توده‌ها پیوسته ملازم یکدیگر بوده‌اند. اینجا در مقابل پدیده‌هایی قرار داریم که درهمدیگر تنیده شده‌اند، اما آنچه برای من اهمیت دارد بازشناختن چارچوب دموکراتیک به آن صورتی است که هست.

□ درواقع سؤال من دو معنا داشت. اول اینکه، به این حرف هانا آرنت فکر می‌کردم که می‌گوید خواهان عنوان «فیلسوف سیاسی» نیست —که شما ظاهراً عکس آن عمل می‌کنید؛ و دوم اینکه نظر به این نکته داشتم که گفتید به عقیدهٔ شما امروزه ادعای وجود گسستی میان اندیشهٔ سیاسی و سنت تفکر غرب بی‌معناست.

□ قطعاً. من با این فکر هانا آرنت موافق نیستم که بین زمان ما و کل تاریخ غرب شکافی کامل وجود دارد. این حرف را قبول ندارم. به گمان من حتی وقتی کتابهای متفکری را می‌خوانیم که واقعاً متفکر گذشته است، افکار او ارجاعی است به زمان حال.

□ بنابراین، نقد شما بر نظریهٔ دموکراسی هانا آرنت از اینجا ناشی می‌شود.

□ بله. در این مورد من با برداشت هانا آرنت از دموکراسی موافق نیستم، چون فکر می‌کنم او این مسئله را بدون توجه کافی به ایدهٔ اصلی نمایندگی مطرح می‌کند. او قدرت سیاسی و دولت را یکی می‌انگارد. از نظر او دولت همه چیز را در جامعهٔ مدرن دربرمی‌گیرد؛ و در این حال جامعه بدل به دولت متولی نیازهای شهروندان می‌شود. ولی او فراموش می‌کند که در کنار این دولت قدرتی وجود دارد که جای آن خالی است، و درواقع تابع آراءِ عمومی است، و نمی‌تواند یک بار برای همیشه اعمال حاکمیت را از آن خود سازد. و همین نظام است که موجب می‌شود جامعه همواره درگیر بحث میان مشروع و نامشروع یا حق و ناحق باشد، چون مشروعیت مطلق در این جامعه وجود ندارد.

□ این درست است که هانا آرنت با فکر دموکراسی مبتنی بر نمایندگی مخالف است، اما شما هم هیچ‌گونه اشاره‌ای در نوشته‌هایتان به دموکراسی آتنی نکرده‌اید.

□ در سمینارم در «مدرسهٔ مطالعات عالی» در این مورد صحبت کردم اما، بواقع، مشخصاً چیزی در این مورد ننوشته‌ام.

□ بنابراین تنها نوع دموکراسی در نظر شما، دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است.

□ اما دموکراسی یونان هم نوعی دموکراسی است. یونان خود مهد دموکراسی است. امیدوارم بتوانم چیزی در این مورد بنویسم، چون درحقیقت این دموکراسی را فلاسفهٔ بزرگی چون افلاطون و ارسطو بسیار نقد کرده‌اند. اما افلاطون، ارسطو، و قبل از همه سقراط، هرچند مدل جامعهٔ دموکراتیک را نقد می‌کنند، نمونه‌های تفکری هستند که خود محصول دموکراسی است.

□ شما از «جای خالی قدرت» به‌منزلهٔ ویژگی اساسی دموکراسی مدرن صحبت کردید. اما فکر می‌کنید می‌توان از «جای خالی قدرت» در دموکراسی آتنی صحبت کرد؟

□ دلیل وجود اختلاف، وجود ممنوعیت تملک در دموکراسی آتنی است. زمین یونانی‌ها برایشان مقدس است، برای آتنی‌ها خصوصاً اجتماع شهروندان به مالکیت زمین یا، بهتر بگوییم، به تعلق به زمین بستگی دارد. می‌دانید که حتی این اسطورهٔ بومی هم وجود داشت که آتنی‌ها از خود زمین زاده شده‌اند. بنابراین می‌بینیم که آنجا وقتی برای اولین بار این فکر مطرح می‌شود که قدرت به هیچ‌کس تعلق ندارد، تصویر جامعه‌ای ارگانیک و مقدس همچنان مصون می‌ماند؛ و این درست همان پارادوکسی است که در دموکراسی مدرن وجود دارد که در آن دیگر جامعهٔ جوهری دیده نمی‌شود.

□ «جای خالی قدرت» به نظر شما نقطهٔ ضعف دموکراسی است یا نقطهٔ قوت آن؟

□ هر دو با هم. به نظر من بزرگترین قوت دموکراسی و نیز حقیقت آن در همین است. یعنی اسطوره‌ای که قدرت را دربرگیرد و آن را مقدس سازد وجود ندارد و، بنابراین، یعنی اینکه جامعه در تمامیت خودش همیشه با تفاوتهای درونیش مقابله کرده است. ماوراءِ جامعه، کانون قدرتی وجود ندارد که هم کانون یقین باشد و هم کانون قانونی که فرمان می‌دهد. پس بیشترین نیرو

و بیشترین باروری دموکراسی نیز از همین‌جا ناشی می‌شود. درواقع از اینجاست که دموکراسی پیوسته خود را مورد سؤال قرار خواهد داد. ضعف دموکراسی بواقع از آنجاست که کسانی که قدرت می‌رانند، یعنی حاکمان، همواره تابع آراءِ عمومی و، بنابراین، پیوسته در طلب کسب آن هستند. پس احزاب ماشینهایی هستند جهت به‌دست‌آوردن بیشترین رأی ممکن. و این همه ضرورتاً به عوامفریبی می‌انجامد.

□ مایلم کمی راجع به توکویل صحبت کنید، چون نه فقط شما خوانندهٔ دقیق آثار او هستید بلکه، خصوصاً، به این دلیل که او از زیاده‌رویهای دموکراسی و خطری که آن را تهدید می‌کند صحبت کرده است. نظرتان دربارهٔ تحلیل توکویل از دموکراسی چیست؟

□ من آثار توکویل را همیشه با اشتیاق می‌خوانم. توکویل بخوبی متوجه شده است که خطر هرج و مرج آنقدرها دموکراسی را تهدید نمی‌کند که، برعکس، تبلور یک قدرت بی‌نام که می‌تواند شکل یک دولت را به خود بگیرد و بر تمام جزئیات زندگی اجتماعی حاکم گردد. به گمان من توکویل حس درونی بسیار نیرومندی داشت. اما نباید حرفهای او را تحریف کرد، چون در پایان کتاب دموکراسی در امریکا و نیز در یکی از یادداشتهای کتاب رژیم سابق و انقلاب معتقد است که اگر این تحول در جهت یکپارچه‌سازی قدرت کامل گردد، آنگاه آزادیهای مدنی از میان خواهد رفت و دیگر دموکراسی وجود نخواهد داشت.

□ آقای لوفور از اینکه در این گفت‌وگو شرکت کردید سپاسگزارم.

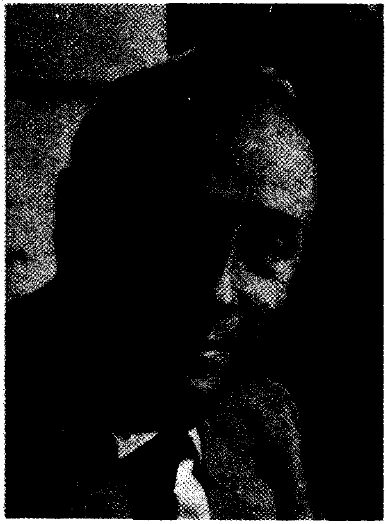
مه ۱۹۸۹

۷

قـوم‌شنـاسـی

گفت‌وگو با:

ژرژ بالاندیه



ژرژ بالاندیه

Georges Balandier

□ شما در سال ۱۹۲۰ در الویلیه در هوت‌سون فرانسه به دنیا آمده‌اید. چگونه شد که به انسان‌شناسی پرداختید؟

□ تصور می‌کنم که تصادف و حادثه همیشه در زندگی من نقشی داشته است. به شما می‌گفتم که همیشه دلم می‌خواست انسان‌شناس شوم؛ فکر می‌کنم درست نگفته‌ام. راستش را بخواهید من در آغاز وارد فلسفه شدم، چون انسان‌شناسی به مفهوم خاص کلمه در آن ایام در نظام آموزش عالی فرانسه وجود نداشت؛ وگرنه نقشی که در «موزهٔ دو لوم» (موزهٔ انسان‌شناسی) پاریس به انسان‌شناسی داده شده است توجه مرا جلب نمی‌کرد. بنابراین تربیت انسان‌شناختی من ــ به مفهوم آنچه از مؤسسات آموزشی و پژوهشی فرا گرفتم ــ بسیار رقیق و سطحی بود. اما انتخاب خود من این بود که به آن‌گونه اشکال اجتماعی و فرهنگی توجه کنم که با جامعه و فرهنگ جهان مادری من

متفاوت بودند. حال به چه علتی انتخاب من بیشتر از فرهنگهای تقریباً پراکنده تغذیه می‌کرد تا از آموزشی سازمان‌یافته؟ پاسخ این سؤال دشوار است، اما تصور می‌کنم که در خانوادهٔ من کسانی بودند که در حوادث تاریخی ماورای اروپا نقش داشتند. یکی از اجداد پدری من افسر ارتش «امپراتوری دوم» بود و در درگیریهای فرانسه در مکزیک، در زمان امپراتور ماکسیمیلیان، در آن سرزمین بود. یکی از اجداد مادریم نیز ماجراجویی بود که در آخرین تاخت و تاز فرانسه در ماداگاسکار حضور داشت. این قبیل چیزها از طریق شاهدان عینی، تصاویر یا روزنامه‌ها و مجلاتی که خود این افراد جمع‌آوری کرده بودند به من می‌رسید. و این همه در ذهن من عالم خیالی از جایی «دیگر» و کسان «دیگر» می‌آفرید. این پایهٔ عمارت بود. روی این پایه آن چیزی بنا شد که هم‌اکنون به شما نشان دادم.

گذشته از خانواده و اصل و نسب، نسل من نیز در این امر مؤثر بود. من متعلق به نسلی هستم که شاهد شکست فرانسه از قوای آلمان در ۱۹۴۰ بوده است، نسلی که درنتیجهٔ این شکست تحصیلاتش بر هم خورد و مجبور شد به کارهای غیرقانونی بپردازد. در آن هنگام ادامهٔ تحصیلات به‌شکلی منظم دیگر امکانپذیر نبود. شاید این هم نوعی «نه» گفتن به رژیم نازی و تجربه‌ای در میهن‌پرستی بود. و در این میان جلوه‌ای از میهن‌پرستی محلی هم دیده می‌شد، چون من در یکی از استانهای شرقی فرانسه به دنیا آمدم که در میان مردمش تصور خاصی از مرز و نیز شکلی از میهن‌پرستی نظامی وجود داشت ــ که هنگام صحبت از خانوادهٔ پدریم به یادش افتادم. در این میان تأثیرات کاتولیسیسمی سختگیر نیز وجود داشت که کودکی مانند من نمی‌توانست از آن بگریزد. پس تمام اینها در ایجاد تصوری از زندگی من به‌عنوان انسان‌شناس دخیل است. این را هم بگویم که پس از ورود به «مؤسسهٔ قوم‌شناسی» با تعدادی از افریقاشناسان آشنا شدم. ازجمله با میشل له‌وی که با او بسیار صمیمی بودم و در ورود به بخش مطالعات افریقایی «موزهٔ دو لوم»، در یکی از روزهای سخت اشغال، مرا بسیار کمک کرد. اما وقتی جنگ تمام شد، من به تمام اینها به

چشم اشتغال نگاه کردم؛ بدین معنی که هم محلی برای انجام یک حرفهٔ معین می‌یافتم و هم به کار تحلیل اجتماعی می‌پرداختم که به صورتی تفننی و در عمل شکل گرفته بود. بنابراین من بیشتر از طریق کتاب انسان‌شناس شدم تا از رهگذر تجربیاتی که عملاً صحت و اعتبار آنها به اثبات رسیده باشد. پس آنچه مرا به انسان‌شناسی نزدیک کرد و از اروپا دور کرد این است. تجربهٔ جنگ جهانی دوم، که هم‌اکنون راجع به آن صحبت کردم، میل به فاصله گرفتن و دور شدن از غرب را در من ایجاد کرد؛ چون به‌نظر من، غربی آکنده از خشونت، تبعید، و توحش مکانیزه سزاوار موافقتی روشنفکرانه، بخصوص در شرایط روحی که من داشتم، نبود. بدین علت بود که به جای دیگری رفتم و در جای دیگری به تحقیق پرداختم و کوشیدم تمدن را در جای دیگری بیابم. بدین علت بود که در سال ۱۹۴۶ به افریقا رفتم.

□ اما پیش از عزیمت به افریقا، دوران کوتاهی نیز به ادبیات پرداختید.

□ بله، دورانی بسیار کوتاه. در آن ایام، از طریق میشل له‌وی، با ژان پل سارتر، سیمون دوبووار، و آلبر کامو آشنا شدم. حتی، در مجموعهٔ موریس نادو، رمانی منتشر کردم به نام با تمام ملاحظات، که با اثری از میشل له‌وی به نام عصر انسان به چاپ رسید. در ۱۹۴۶ به افریقا رفتم و این رمان را به حال خود رها کردم.

□ شما از یک‌نفر، که همکار و دانشمند مورداعتمادش بودید، نام نبردید. این شخص ژرژ گورویچ است که می‌توان او را به‌عنوان نمونهٔ اعلای جامعه‌شناسی محض معرفی‌کرد. تأثیر گورویچ بر شما و بر آثار بعدیتان چه بود؟

□ نخست در مورد خود گورویچ صحبت کنیم. من به گورویچ تا زمان مرگش نزدیک بودم. من یکی از معدود کسانی بودم که رابطه‌ای دوستانه

و آزاد را با گورویچ حفظ کردم، چون او را آدم راحتی نمی‌دانستند. او را آدمی می‌دانستند با واکنشهای شدید و تند که می‌تواند هم دافعه داشته باشد و هم جاذبه. اما معلوم می‌شود که من توانستم از میان همهٔ اینها عبور کنم و اعتماد روشنفکرانهٔ او را جلب و حفظ کنم، اعتمادی که گورویچ بسختی نسبت به کسی نشان می‌داد، از آن رو که دفترهای بین‌المللی جامعه‌شناسی را به من سپرد، یعنی مجله‌ای که او خود تأسیس کرده بود و نخستین مجلهٔ علوم اجتماعی در فرانسهٔ بعد از جنگ بود. دوستی من با گورویچ تصادفی بود. به‌نظر من زمانی که کسی مسیری علمی را ادامه می‌دهد و تلاش می‌کند ثابت کند این مسیر ناشی از مقتضیات دانش است و از جایی به وی تحمیل نشده است، در چنین حالی خود را فریب می‌دهد. من احساس می‌کنم امور زندگی به این سادگیها نیست. همیشه در جایی رویدادی هست که یا مانع عمل می‌شود یا به آن نیرویی تازه می‌بخشد. اولین آشنایی من با گورویچ موفقیت‌آمیز نبود و این زمانی بود که گورویچ از ایالات متحد بازمی‌گشت و می‌خواست کاری گروهی را به نام جامعه‌شناسی در قرن بیستم به چاپ برساند. دنبال مترجم می‌گشت که کسی مرا نزد او فرستاد. گورویچ فصلی از کتاب را به من سپرد. بعد متوجه شد که ترجمهٔ من ضعیف است؛ توافقی میان من و او وجود نداشت. سپس بعد از مسافرتم به افریقا، مقاله‌ای دربارهٔ تجربهٔ خود در غرب افریقای مرکزی برای مجلهٔ گورویچ فرستادم. هدف من در این مقاله نظریه‌سازی دربارهٔ موقعیت استعماری از سویی، و از سوی دیگر دربارهٔ شیوهٔ نگرش به جامعه به‌عنوان تولیدی مداوم و همیشه پایدار بود ـــ که بدل به نظریهٔ من شده بود و بی آنکه بدانم نظریهٔ گورویچ نیز این بود. بله، همه چیز این‌طور آغاز شد. گورویچ مقالهٔ مرا در نشریه‌اش چاپ کرد و از من خواست بیشتر به دیدنش بروم و گفت مایل است مرا در نظریه‌ام راهنمایی کند (یعنی این تز را با او بگذرانم)، که همین‌طور شد. پس از آن مرا وارد کارهای نشریه‌اش کرد. نشریه‌ای که مورد علاقه‌اش بود. پس از آن دوستی ما بتدریج محکمتر شد. دلایل این وابستگی شاید این باشد که من برای گورویچ شخصیتی غیرمعمول بودم. زیرا از

سرزمینی دیگر، از افریقا، آمده بودم و تجربه‌ای داشتم که تجربهٔ جامعه‌شناسان نسل من نبود. جامعه‌شناسانی که جایی نمی‌رفتند و همواره درگیر نزاع مارکسیست‌ها و غیرمارکسیست‌ها بودند. اما من درگیر این جدالهای کودکانه نشده بودم. دلیلش ساده بود. من در پاریس یا شهرهای دیگر فرانسه زندگی نکرده بودم. بنابراین گونه‌ای خصلت خارجی داشتم؛ خصلتی افریقایی. علاوه براین، از جنبهٔ فکری نیز چنین بودم. زیرا، برخلاف رفقایم که اسیر کشمکشهای درونی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم بودند، طور دیگری استدلال می‌کردم. از آن گذشته، به‌نظر گورویچ من از جنبهٔ سیاسی آدم متعهدی بودم با طبعی متفاوت از همقطارهایم که مانند بازیگران جزء در اپرا زیاد حرف می‌زدند و کمتر جنبشی نشان می‌دادند. من برعکس آنها بودم زیرا، به دلیل آشنایی با قدرت استعماری فرانسه در افریقا، مشکلات را می‌شناختم و این سبب شد از اهمیتی خاص برخوردار شوم. از نظر گورویچ، من از جای دیگری آمده بودم و از تعهد سیاسی تجربه‌ای بسیار غیرمعمول داشتم که گورویچ برای آن اهمیت بسیار قائل بود. من از نظر گورویچ دارای اصالتی در شیوهٔ نگارش بودم. و این اهمیت داشت. زیرا گورویچ زبان فرانسه را خوب نمی‌نوشت، برای آنکه روسی‌الاصل بود. بنابراین عامل سومی نیز دخیل بود. تز خود را با گورویچ گرفتم و پس از آن وارد «مدرسهٔ مطالعات عالی علوم اجتماعی» شدم.

□ پس صحبت به کار شما می‌رسد. اما پیش از آنکه از نظریات شما دربارهٔ مدرنیته صحبت شود، مایلم اندکی از پلی سخن بگوییم که شما میان مطالعات خود در مورد افریقا و پدیدهٔ مدرنیته زده‌اید. موضوعی که در بخش دوم کتابتان درباره‌اش بحث کرده‌اید. به عبارت دیگر، مطالعهٔ ویژگیهای فرهنگی و انسانی افریقای سیاه چگونه به شما امکان داد پدیدهٔ مدرنیته را بهتر درک کنید؟

□ پرسش خوبی است. پرسشی که می‌توان بسادگی پاسخ کوتاهی به آن داد. در صحبتهایی که شد تا اندازه‌ای پاسخ این پرسش را دادم: یعنی تعهد

در استعمارزدایی. یعنی من خود را در موقعیت قوم‌شناس جوانی یافتم که آموخته بود بهتر است جوامع بدون تاریخ را مطالعه کند. خود را در موقعیتی یافتم که نشان از جنبش داشت. از اواخر دههٔ ۴۰ قرن حاضر، افریقا جنبش خود را در همهٔ جهات آغاز کرد؛ و تمایل خود را به استقلال و ابتکار عمل تاریخی و فرهنگی، و بنا نمودن شهرهایی نشان داد که حقیقتاً شهر باشند نه نمایانگر نهادهای گذشته‌ای استعماری از قرن نوزدهم. افریقا، همچنین، به توسعهٔ اقتصادی تمایل داشت تا آیندهٔ افریقایی‌ها و بویژه کشاورزان را بهبود بخشد. همه‌چیز بسرعت و به‌تمام‌وکمال مورد نقد و بررسی قرارگرفت. از لحظه‌ای که می‌کوشیدیم سر نخی برای درک پدیده‌ای به دست آوریم، درواقع سرنخهایی به دست می‌آمد. زیرا پدیده‌هایی که جوامع افریقایی را به حرکت وامی‌داشت به صورتی منسجم بروز می‌کرد و ظاهر می‌شد. می‌توان نوع قوم‌شناسی مرا قوم‌شناسی سنتی تلقی کرد. من می‌توانستم قومی را برگزینم و ۳۰ سال دربارهٔ آن تحقیق کنم؛ می‌توانستم سخنگو و مطرح‌کنندهٔ این قوم در غرب باشم. این موضوع می‌تواند بی‌علاقگی مرا نسبت به قوم‌شناسی قراردادی توجیه کند. به نظر من، برخلاف این نوع قوم‌شناسی، باید مردم را در حال ساختن جوامع و سازمانهایشان مشاهده کرد. و این امر مرا بر آن داشت تا تفاوت کار خود را نشان دهم. از این رو در عنوان برخی کتابهایم لفظ «جامعه‌شناسی» را به کار برده‌ام نه لفظ «انسان‌شناسی» را. به‌عنوان مثال می‌توان از کتابهای جامعه‌شناسی امروز افریقای سیاه و جامعه‌شناسی برازاویل سیاه نام برد. می‌بینید که لفظ «جامعه‌شناسی» را بیشتربه کار برده‌ام. لفظ انسان‌شناسی را بعدها به کار بردم. فکر می‌کنم که توجیهم از این نامگذاری نسبتاً روشن باشد. گذشته از این، با پرداختن به جنبهٔ «کنونی» و نه «بی‌زمان» اقوام، به شکل‌گیری و ایجاد یکی از نخستین آموزشهای جامعه‌شناسی توسعه در «مدرسهٔ مطالعات عالی علوم اجتماعی» کشیده شدم، و نیز سبب شدم آلفرد سووی اصطلاح «جهان سوم» را در یکی از کتابهایش، در سال ۱۹۵۷، به کار ببرد. امروز بحث بر سر آن است که چه کسی مفهوم «جهان سوم» را ساخته است. باید گفت نه آلفرد سووی بود

نه من، هر دو با هم آن را به‌وجود آوردیم. مفهوم جهان سوم از مفهوم «طبقهٔ سوم» کشیش سییس در زمان انقلاب فرانسه پدید آمده است. پس منظور از جهان سوم، معرفی مفهوم «بلوک سوم» نبوده است، بلکه ارائهٔ این فکر بوده است که گروهی، درنتیجهٔ مطالبات تاریخی یکسان، در قسمتی از تاریخ با یکدیگر پیوند یافته‌اند. این شیوه‌ای است برای سخن‌گفتن از ملتهای سوم که وزنهٔ چندانی به‌شمار نمی‌روند اما می‌خواهند در بازی جهانی حضوری کامل داشته باشند. برگردیم سر حرف خودمان. صحبت ما دربارهٔ آن بود که من می‌خواستم جامعه‌شناسی توسعه را گسترش دهم. حال ببینیم چه پیوندهایی میان کار من به‌عنوان جامعه‌شناسِ توسعه و پدیدهٔ مدرنیته وجود دارد. نخست آنکه، این امر تنها از یک راه میسر نبوده است، زیرا هیچ‌گاه فقط یک راه وجود ندارد. اگر بگوییم تنها یک راه وجود دارد، یا دروغ می‌گوییم یا احمق هستیم یا کاری نکرده‌ایم. نخستین اقدام من به‌عنوان جامعه‌شناس، دیدن موقعیت کنونی افریقا بود، و نیز کشف این نکته که چگونه مدرنیته از خلال یک تاریخ کاملاً فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی بسیار متنوع شکل می‌پذیرد. توجه من به ایجاد مدرنیته، از میراث تاریخی کاملاً متفاوتی نسبت به میراث تاریخی غرب، از اینجا ناشی می‌شود.

دومین حرکت من مربوط به تعهد سیاسی‌ام نسبت به استقلال‌طلبان افریقا بود که مرا بر آن داشت تا در پی طرح جامعه‌شناسی‌ای برآیم که منشاءِ آثار و نتایجی در این زمینه باشد. برای اینکه این جامعه‌شناسی نتایجی داشته باشد، باید به مطالعهٔ داوها و منافع بلافصل و نیروهای دست‌اندرکار می‌پرداختم. این خود شیوهٔ دیگری در پرداختن به نوعی مدرنیته است، اما این بار بیشتر از جنبه‌ای سیاسی. این امر مرا به ایجاد مفهوم انسان‌شناسی سیاسی در زبان فرانسه سوق داد که پیش از آن وجود نداشت. این اندیشه مرا واداشت تا بیشتر دربارهٔ آنچه مدرنیته، به صورت بازی سیاسی، می‌کوشد انجام دهد فکر کنم. از آنجا که افریقا موضوع بررسی بود، پیش از هر چیز به قصد ایجاد سیاستی تازه، میراث افریقا را مد نظر قرار دادم. و فکر می‌کنم، علی‌رغم تصور ما، افریقا

به‌یقین، عجیب‌ترین آزمایشگاه سیاسی بوده است. بدین‌معنا که همهٔ اشکال حکومت، انسان، و مناسک قدرت در آنجا یافت می‌شود. پس این راه دومی است، یعنی راه مدرنیته از طریق تعهد و توجه به سیاست. فکر می‌کنیم راه سومی هم وجود دارد که از طریق تفکر دربارهٔ تکنولوژی میسر می‌شود. در نخستین سالهای کارم در افریقا، از این سخنان کلیشه‌ای کلافه شده بودم؛ اسم آنها را «سخنان فاقد» گذاشته بودم. چرا «فاقد»؟ برای اینکه گفته می‌شد مردم افریقا فاقد یکتاپرستی‌اند، فاقد صنعت‌اند، فاقد اشتغالات ذهنی‌اند، فاقد حقوق بشرند؛ یعنی فهرستی از کمبودها که غرب برای افریقا تهیه کرده بود. مسلم بود که این سخنان «فاقد» نمی‌توانست مرا راضی کند. اما همین موضوع به من کمک کرد تا دربارهٔ شیوه‌ای که افریقاییان در تکنیک‌هایشان به‌کار می‌برند بیندیشم، بویژه دربارهٔ رابطه‌ای که آیین و ابزار را (پیش از تحمیل تکنیک‌های غربی) به یکدیگر پیوند می‌داد، یعنی تکنیک ابزارها و تکنیک نمادها. در اینجا شیوه‌ای برای پرداختن به مدرنیته، از راه تأمل در زمینهٔ تکنیک، وجود داشت. مسئله این بود که چرا تمدنهای دیرپا که حقیقتاً درخشان و مهم و در زمینهٔ سیاست و مقدسات دارای ابتکار و خلاقیت بسیار بوده‌اند به تکنیک و حرکتی می‌اندیشیدند که می‌توانسته است ناشی از یک جهش تکنیکی باشد. این یکی از راههایی بود که مرا در یافتن اندیشه‌مندانی چون هایدگر و ژاک الول هدایت کرد و مسیری بود که مرا به جهتی کشاند که در مورد تکنیک در دنیای مدرنیته کنجاو باشم.

▢ نظرتان دربارهٔ مدرنیته چیست؟ آن را دارای چه ویژگیهایی می‌دانید؟

▢ به نظر من ویژگی خاص مدرنیته تحرک آن است. زیرا نباید از یک مدرنیته صحبت کرد، از مدرنیته‌ها باید سخن گفت. وقتی از «مدرنیته» سخن می‌گوییم به بخشی از تاریخ فرهنگی غرب اشاره می‌کنیم. تاریخی که در آن این شهامت وجود داشته که در زمینهٔ نقاشی، موسیقی، و نوشتن، صورتها و

فرمها را، فراتر ازبازسازی غریب باروکِ پس از پایان دورهٔ کلاسیک، تجربه کنند. جرئت کسب تجربه وبرهم‌زدن صورتهای فرهنگی، با رها کردن برخی قراردادها و الزامات به‌وجود آمد. به عقیدهٔ من غرب دارای تعدادی «مدرنیته» متوالی است و، به محض پذیرفتن این مطلب، به این نتیجه می‌رسید که این مدرنیته‌های پیاپی دارای یک ماهیت نیستند. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در تمدنهای دیگر و در سیر تحول آنها، مدرنیته‌های دیگری می‌تواند مطرح شود. البته آنها در وضعیتی از مدرنیته قرار دارند که می‌تواند متحقق شود، اما میراثهایشان مانع از آن می‌شود. روشنفکران غربی در این زمان باید در طول و عمق به بازاندیشی در زمینهٔ مدرنیته بپردازند. به نظر من، در پایان قرون وسطا نخستین مدرنیته به‌وجود آمد، یعنی زمانی که گذر به زندگی شهری، اقتصاد مالی، و دیگر اشکال مشروعیت قدرت گسترش می‌یافت. هنگامی که اندیشه و عمل علمی رفته‌رفته دچار تحول شود، و هنگامی‌که در دیگر کارهای فرهنگی، در معماری و نقاشی، پیشرفت حاصل شود، آنگاه از مدرنیته نیز می‌توان سخن گفت. دومین مدرنیته، تحت تأثیر حقوقدانان و فلاسفه، در قرن هجدهم شکل گرفت. حکومت سلطنتی زمانی که به دست انقلاب فرانسه از میان می‌رفت حکومتی عقلانی‌شده بود. این مدرنیته بیش از سایر مدرنیته‌ها مورد نقد وبررسی قرار گرفته است. به عقیدهٔ من مدرنیتهٔ سومی نیز وجود دارد که به پیدایش شیوه‌های تولید و ارزشگذاری کار و ایجاد مؤسسات اقتصادی جدید مربوط می‌شود. این مدرنیته در پایان قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم شکل گرفت. و اکنون، به عقیدهٔ من، در مدرنیتهٔ چهارم قرار داریم که نشانه‌هایش بی‌اطمینانی و جنبش است. در کتابی که دیگر قدیمی شده، به نام پیچ و خم، چنین تعریفی برای مدرنیته آورده‌ام: «مدرنیته یعنی حرکت به اضافهٔ تردید»؛ به تعبیر دیگر، پرسشها و چون‌وچراهایی کلی همراه با تردیدهایی که از آنها ناشی می‌شود.

□ با معنایی که شما به مدرنیته می‌دهید، پس تعریف خاصی برای مدرنیتهٔ

غربی وجود ندارد؟

□ خیر. ترجیح می‌دهم از تعدادی مدرنیتهٔ متوالی غربی صحبت کنم. یعنی از چندین مرحلهٔ سرنوشت‌ساز که غرب بر اساس آنها رابطهٔ خود را با دنیا و تاریخ به شیوه‌ای متفاوت برقرار کرده است.

□ پس آنچه را امروز «پسامدرن» می‌نامند رد می‌کنید؟

□ کاملاً. لفظ «پسامدرن» برای من نوعی هیولای اصطلاح‌شناختی است. نمی‌فهمم چطور مدرنیته‌ای که پیشاپیش تاریخ حرکت می‌کند، در عین‌حال می‌تواند از خودش هم جلوتر باشد. مدرنیته‌ای که از خودش هم جلوتر است چه معنایی دارد؟ من، به سهم خود، ترجیح می‌دهم از «بیش-مدرنیته» (surmodernité) سخن بگویم که دقیقاً بر تحرکی تأکید دارد که مدرنیته امروز در جهت پویایی و ایجاد دگرگونیهای بیشتر به ارمغان می‌آورد. بله، ترجیح می‌دهم از این مدرنیته صحبت کنم تا از فکر گذر به حالتی دیگر از دنیایی دیگر. این راهی است برای تأکید بر حرکت مدرنیته و برد آن، و نه تأیید اینکه ما در ماورای چیزی قرار داریم.

□ به عبارت دیگر، ویژگی عصر حاضر به نظر شما بیش-فعال‌سازی همه‌چیز است؟

□ دقیقاً، همان‌گونه که در ددال شرح دادم، ما در عصر بیش-فعال‌سازی وسایل شناخت، و نیز بیش-فعال‌سازی کار با تکنولوژی‌های جدید به‌سر می‌بریم. یک بیش-افزونی توانستن-کردن نیز وجود دارد که بسیار مثبت است، اما می‌تواند به‌طور مسئله‌سازی خطرناک باشد. زیرا این حرکات همزمان نیستند و می‌توانند موجب اختلال در عملکرد شوند.

□ بنابراین مناطقی از مدرنیتهٔ غربی در سایه قرار دارد؟

□ بله. من این‌طور فکر می‌کنم. ما در جهانی به‌سر می‌بریم که برای فرد و اجتماع، معنا بیش از پیش رنگ می‌بازد. در جایی که افراد حس می‌کنند وجودشان در ظواهر و چیزهای زودگذر غرق شده است؛ گونه‌ای جست‌وجو برای یقین پیدا کردن و اعتقاداتی که بدان ایمان بیاورند وجود دارد. اما در چنین موقعیتی بزرگترین خطر آن است که اندیشه‌های ساده‌نگر امکان می‌یابند در جلو صحنهٔ تاریخ قرار گیرند. این امر در سیاست زمانی پیش می‌آید که خوشبختی شهروندان را تبلیغ و موعظه می‌کنیم، و در مذهب، هنگامی که بیش از پیش به سوی «بازار تقدس» پیش می‌رویم ــ صحنه‌ای که در آن زمینه برای فردیت‌بخشی عملی به امور اعتقادی مناسب می‌گردد.

□ به نظر شما، دستاورد امروز جهانِ آن سوی مدیترانه و فراتر از آن چیست؟ آیا می‌توان از دامنهٔ جنوبی مدرنیته سخن گفت؟

□ به نظر من دنیاهای دیگر فرهنگی می‌توانند هر یک مدرنیته‌هایی بیافرینند که رنگ و بوی فرهنگ خود آنها را داشته باشد. مثلاً: اخیراً بزرگداشت پنجاهمین سالگرد «سازمان پژوهشهای علمی فنی ماورای بحار» برگزار شد. موضوع این بزرگداشت، که در یونسکو برگزار شد، «علم و توسعه» بود و از من خواسته شد در زمینهٔ «علم و توسعه در افریقای سیاه» سخنرانی کنم. در این سخنرانی، من اندیشهٔ یک «رنسانس مدرن‌ساز» را در افریقا مطرح کردم، یعنی اندیشهٔ مدرن‌سازی‌ای که دیگر تنها شامل واردات ابزار علمی نمی‌شود، بلکه، در کنار آن، می‌کوشد برای تحقق این رنسانس مدرن‌ساز، قابلیت نوآوری و کار روی میراث خاص خود را نیز ایجاد کند. به عبارت دیگر، مدرنیته‌ای که به گونه‌ای دیگر شکل پذیرد کاملاً امکانپذیر است. و فکر می‌کنم حتی اگر درنهایت از نظر عقلانی چنین چیزی قابل قبول نباشد و از نظر

علمی هم قابل اثبات نباشد، باز هم آن را انتخاب کنم. زیرا اگر بپذیریم که تنها یک مدرنیته وجود دارد، اصل ابتذال جهان را مطرح کرده‌ایم؛ یعنی درنهایت ناچاریم بپذیریم که تاریخ سترون است. در حالی که اگر اصل تنوع مدرنیته‌ها را مطرح کنیم، آنگاه تنوع آفرینشهای جمعی (جامعه یا تمدن) را مجدداً به تاریخ در حال جریان وارد کرده‌ایم؛ یعنی به تنوعی می‌رسیم که مولود قرنهاست، اما اکنون بسیار حساس است و ممکن است تحت‌تأثیر یک مدرنیتهٔ مبتذل‌ساز، یگانه‌ساز، و همگان‌ساز فرو بریزد. هنگامی از این خطر احتمالی می‌جهیم که نیرویی تازه را ــ نیروی تنوع مدرنیته‌هایی که در دهه‌های آینده شکل می‌گیرد ــ جانشین چیزی کنیم که نیروی قدیم خود را از دست داده است. این چیزی است که باید روی آن کارکرد. فکرمی‌کنم، به‌عنوان یک روشنفکر غربی، این وظیفهٔ من نیز هست که به پیدایش مدرنیته‌ای کمک کنم که نه حد و مرزی داشته باشد و نه رخنه گاهی، بلکه عامل حرکت و ابتکار و، درنتیجه، ابزاری برای آفرینش باشد. امابایددانست که چنین‌کاری شوخی‌بردار نیست. بسیار دشوار است و به‌نظر می‌رسد تنها راه ممکن باشد. بخوبی احساس می‌شود که در آسیای جنوب‌شرقی امروزه نوعی خواست به‌خودآمدن و ایجاد مدرنیتهٔ خاص خود با الهام از مدرنیتهٔ غربی وجود دارد. وانگهی نباید از یاد برد که دنیای ایرانی -عربی نیز مدرنیته‌های خاص خود را، به همان معنای غربی آن، داراست. فقط برههٔ دوران‌ساز پایان قرن هفتم مطرح نیست، بلکه دوره‌های دیگری نیز وجود دارند که نمونهٔ رنسانس مدرن‌ساز هستند. بنابراین نباید چیزهایی راکه شمال مدیترانه از دنیای ایرانی -عربی گرفته است از یاد برد؛ همین دنیای ایرانی -عربی بود که در دورانی خاص سنت شمال مدیترانه، بویژه سنت یونانی، را نجات داد. و همین طور نباید فراموش کرد که اندلس نه‌تنها جهان خداشناسی و عرفان بلکه جهان علم و هنر را نیز به نمایش گذاشت.

□ اما اگر، به‌نظر شما، مدرن‌سازی بدون هرگونه غرب‌گرایی امکانپذیر است، در جدال امروزین میان مدافعان عام‌گرایی و هواداران نسبی‌گرایی

فرهنگی، موضع شما چیست؟

☐ چون قوم‌شناس هستم، الزاماً باید نسبی‌گرا باشم. این در ماهیت عمل قوم‌شناسی است. زیرا به محض آنکه نیروی خاص معانی و ارزشهای ویژهٔ جامعه و تمدنی را که در آن کار می‌کنم نپذیرم، با آن تمدن کاری می‌کنم که موجب می‌شود شخصیت و هویت مستقل آن از میان برود. به نظر من این مسئلهٔ عمدهٔ عصر ماست. این دشواری تفکر در چارچوب عمومیت است، بی‌آنکه این عمومیت اقیانوسی شود که همهٔ مفرداتی را که غنای تاریخی جهان هستند در خود حل کند. زیرا امروزه بخوبی مشاهده می‌شود که گرایشی برای بازگشتن به اصل عمومیت فلاسفهٔ عصر روشنگری وجود دارد، عمومیتی که حقوق بشر بر اساس آن بنا شده است و من آن را به‌عنوان اساس تفکرم می‌پذیرم. اما عقیده دارم که تاریخ در دو قرن اخیر تکان خورده است و جوامع و تمدنها نیز با آن تکان خورده‌اند. پس مسئلهٔ عمومیت دیگر به آن شکل مطرح نمی‌شود، زیرا آدمی خود را در برابر آنچه من «مدرنیتهٔ مبتذل‌ساز» می‌نامم می‌بیند. یعنی انسان خود را در برابر عمومیتی می‌بیند که در عمل و واقعیت، از طریق توسعهٔ فنی، شیوه‌های کار و تصاویر رسانه‌ها به وجود آمده است. انسان خود را در برابر عمومیتی منبسط می‌یابد که اندکی بیمارگون و مسری است، و نه در برابر عمومیتی مثبت و اکتسابی که نظامی است از ارزشها که باید به آنها چنگ زد وگرنه همه چیز واژگون می‌شود. اما امروزه اصلاً چنین نیست. برعکس است، زیرا عمومیت محصول نوعی همه گیری است که تحت تأثیر ارتباطات و قانون بازار و درنتیجهٔ ابتذال اخلاقیات و... به‌وجود می‌آید.

☐ اما شما از آن گروه نیستید که می‌کوشند اصل عمومیت را در تفکر امروز به گونه‌ای دیگر طرح کنند؟

□ چرا، ولی اعتراف می‌کنم که طرح آن چندان ساده نیست. به آنچه در ایالات متحد رخ می‌دهد بیندیشید و به چیزی که امریکایی‌ها مایلند «به‌لحاظ سیاسی درست» (politically correctness) بنامند. می‌بینیم که در پرداختن به این اصل تا کجا می‌توان پیش رفت. در اینجا نیز شاهد توجه به جزئیات هستیم، جزئیاتی که سرانجام همهٔ معنی خود را از دست می‌دهند، زیرا به کمک مفهوم «به‌لحاظ سیاسی درست»، به تعیین رفتار مناسب برای اقلیتها، زنان، جوانان، معلولان، و... پرداخته‌اند. بدین‌گونه این کدهای آیینی را بتدریج خرد می‌کنند، کدهایی که وظیفه‌شان نشان‌دادن مرزها و ایجاد حرمت برای دیگران است، و همه‌چیز در این تکثیر بی‌نهایت اختلافات حل می‌شود. اینجاست که برای پاسخ به پرسش شما دچار مشکل می‌شوم. در آخرین اثرم، به نام ددال، گفته‌ام که در نهایت هرکس می‌تواند طرف دیگر خود شود و کدهایی متفاوتِ این دیگریش را بپذیرد. در اینجا برای ترکیب مجدد خصوصیات، مطلقاً امکانی وجود ندارد. از این نظر عمومیت حل می‌شود و خاص‌گرایی به قطعاتی تجزیه می‌شود که دیگر نه اهمیتی دارند نه اعتباری.

□ فکر نمی‌کنید که بتوان این اصل عمومیت را در فکر دموکراسی، که خود شرط حداقل مدرنیته است، بازیافت؟

□ البته. در این مورد در کتاب ددال صحبت کرده‌ام. تقسیم‌بندی کتاب طوری است که فصل آخر به دموکراسی و دشواریهای آن مربوط می‌شود. من با شما موافقم. اما در اینجا رفتار سیاسی با اصل عمومیت مطرح است. من فکر می‌کنم باید عمومیتی را وضع کرد که بیشتر در «تمدن» به ثبت رسیده باشد تا در قلمروی خاص مانند قلمرو «سیاست». فکر می‌کنم این وضع پیش خواهد آمد و تفوق خواهد یافت. و اگر مدرنیته‌ها بنا بر جهش خاص خود رشد یابند، به عقیدهٔ من در ساختار مدرنیته‌های جدید شکل دیگری از عمومیت می‌تواند پدیدار شود. زیرا ما هنوز می‌خواهیم عمومیت بر اساس

شکل قرن هجدهمی آن بنا شود، و هنوز باور داریم هرچه برخلاف آن باشد برخلاف عمومیت است. من فکر می‌کنم در زمینهٔ سیاسی حق با شماست، زیرا این نظام، دموکراتیک است. زیرا به تفاوتها توجه دارد و نظام بحث و گفت‌وگو بر اساس عقایدِ متفاوت است. و چون آنچه را اقلیتها مد نظر دارند به حساب می‌آورد، نظام دموکراتیک در یک فضای سیاسی بیشتر امکان آن را دارد که محمل زبان عمومیت باشد، بااینهمه نباید فراموش کرد که دموکراسی هیچ‌گاه اکتسابی نیست؛ دموکراسی را همواره باید فتح کرد و باز آفرید. دموکراسی یک تولید مدام است. نظر من دربارهٔ دموکراسی تا حدودی وابسته به نگاه من به جامعه و تاریخ است. به نظر من جامعه‌ها هرگز یک بار برای همیشه ساخته نشده‌اند، آنها پیوسته در حال ساخته‌شدن‌اند. در سطح تاریخ و جامعه، پایانی وجود ندارد. جامعه‌ای که حتی شکل هم گرفته است برای یک مسافر پیاده حکم افق را دارد؛ او می‌پندارد بدان نزدیک می‌شود، اما هرقدر پیش‌تر می‌رود افق دورتر می‌شود. جامعهٔ کاملاً شکل‌گرفته وجود ندارد. به همین ترتیب، با وجود نظریه‌های ساده‌انگار فرانسیس فوکویاما، که عقیدهٔ هگل را تصدیق می‌کند و می‌گوید "تاریخ پایان دنیاست"، من می‌اندیشم که تاریخ پایان‌ناپذیر است. زیرا جنبهٔ تاریخی بشر همانا مبارزهٔ وی با پایان‌ناپذیری است. اگر تاریخ پایان پذیرفته باشد، کاری که متضمن پایان‌ناپذیری باشد دیگر وجود ندارد. همچنین آزادی نیز دیگر وجود ندارد. از این رو انسان «موجودی برای تاریخ» است، همان‌طور که، به گفتهٔ هایدگر، «موجودی برای مردن» است. تا زمانی که تاریخ امری پایان‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، همواره چیزی برای انجام‌دادن هست، و معنای اساسی دموکراسی تنها در این عشق ساختن و بازساختن جامعه تجلی می‌یابد.

□ در کتابتان، به نام «قدرت در صحنه»، «مدرنیته» را «هجوم حادثه» تعریف می‌کنید. از این عبارت چه منظوری دارید؟

□ منظورم این است که مدرنیته به کمک تکنیک افراط، غلیان، و سرعت را وارد تاریخ می‌کند و، بنابراین، به‌طور مدام حادثه را وارد تاریخ می‌کند. همواره چیزی رخ می‌دهد. بدین معنا که یک غلیان مداوم تاریخی وجود دارد.

□ مایلم در خاتمهٔ این گفت‌وگو به صحبت دربارهٔ کتاب «ددال» بازگردیم، آنجا که دربارهٔ روشنفکران سخن می‌گویید و از روشنفکر به‌عنوان خالق مدرنیته یاد می‌کنید. ولی درعین‌حال او را پایه گذار سنت و حافظ خاطره نیز قلمداد می‌کنید. به عبارت دیگر، آیا تضادی میان سنت و مدرنیته قائل نمی‌شوید؟

□ نه. زیرا غیرممکن است به حال بیندیشیم بی‌آنکه به گذشته اندیشیده باشیم. پس روشنفکران اگر به چیزی از گذشته فکر نکنند نمی‌توانند به زمان حال بیندیشند. زیرا به‌عنوان روشنفکر آنها وارث سنت، شناخت، دانش، یا حتی یک حساسیت هستند. روشنفکر مانند رئیس یک مؤسسه یا یک دولتمرد نیست. به عقیدهٔ من وظیفهٔ تاریخ دقیقاً این است که تصاویری از زمان گذشته به ما بدهد تا به هستی ما در حال روشنی بیشتری بخشد. فکر می‌کنم این دوره‌هایی از تحول در تاریخ قرن بیستم‌اند ــ مانند جمهوری وایمار ــ که باید ترجیحاً به آنها مراجعه کرد. زیرا به یاری آنها می‌توان به آنچه در زمان حال باید مورد تفسیر قرار گیرد روشنی بخشید.

□ طرحهای بعدی شما چیست؟ کتاب «ددال» را ادامه می‌دهید؟

□ نه. سه گانهٔ بازگشت، آشفتگی، و ددال را به پایان برده‌ام. و دلیلش آن است که کتاب بازگشت گفتار در روش من است، و در آن گفته‌ام که به کمک انسان‌شناسی و به‌وسیلهٔ «جای دیگر» باید دور زد تا از این رهگذر به نگرش دیگری برسیم. در کتاب آشفتگی به بررسی بازی آشوب و نقش هیاهو

در جوامعمان پرداخته‌ام. پس از آن، کتاب «دال سیاحتی در هزارتوی مدرنیته» است. اکنون قصد دارم کتابی خصوصی‌تر بنویسم. یعنی بر اساس تجربه‌های شخصیم دربارهٔ زمان حاضر دست به تفکر بزنم.

۸

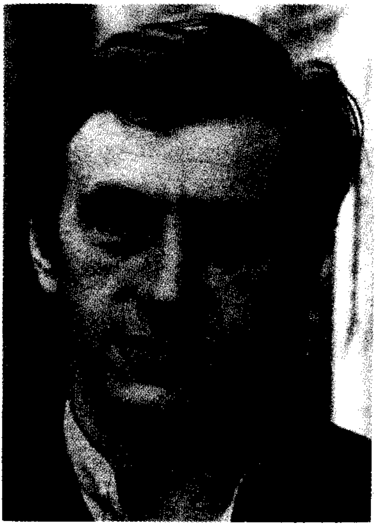
روابط بین‌الملل

گفت‌وگو با:

ژان کریستوف روفن

پیـر هاسـنر

ادوارد سعید



ژان کریستوف روفن

Jean Christophe Rufin

□ شما در رشتهٔ پزشکی تحصیل کرده‌اید، و در «مؤسسهٔ مطالعات سیاسی» نیز علوم سیاسی خوانده‌اید. شما در «مدرسهٔ ملی مدیریت» و «مؤسسهٔ مطالعات سیاسی» درس داده‌اید و معاون جامعهٔ «پزشکان بدون مرز» هستید. مایلم بدانم که در پژوهشهای شما محل تلاقی پزشکی و علوم سیاسی کجاست: شما چگونه از یکی به دیگری رسیدید؟

□ من درواقع تلاقی‌ای میان این دو احساس نمی‌کنم. در اینجا بیشتر نوعی توالی در کار است تا یک گذار پیوسته. درواقع، اگر حقیقتاً تلاقی در کار بود، قضیه خیلی ساده‌تر بود. این بدان معنی است که من تنها کسی نیستم که چنین مسیری، یعنی مسیری از پزشکی به سیاست، را طی کرده است. این، اندیشه‌ای را به ذهن می‌آورد مبنی بر اینکه رابطهٔ میان پزشکی و سیاست بسیار نزدیکتر از آن است که بتوان تصورش راکرد. تنها چیزی که هست این است که کلاً افراد با گذر از پزشکی عملی به سیاست عملی است که از پزشکی به

سیاست می‌رسند؛ یعنی اینکه آنها به‌عنوان نماینده یا وزیر درگیر می‌شوند، حال آنکه،من چون روانپزشک و متخصص اعصاب هستم و در حوزهٔ پزشکی نظری قرار دارم، به سیاست نظری رسیدم. بنابراین من چندان در پزشکی بالینی کار نکرده‌ام. از این رو، خط حرکت من بیشتر خطی فکری است. در عمل، محل تلاقی این دو پزشکیِ انسانگراست. چرا که در نسل من رخدادهایی سیاسی به وقوع پیوست که زمینهٔ پیدایش جامعهٔ «پزشکان بدون مرز» را فراهم آورد، و پا گرفتن این جنبش برای ما فرصتی بود تا مستقیماً درگیر مسائل سیاسی شویم و بکوشیم تا در آن نقشی ایفا کنیم. چرا که ما دیگر ناظران صرف وقایع نبودیم. آنچه زمینهٔ حقیقی تحول مرا فراهم آورد، ورود من به پزشکی انسانگرا در ۱۹۷۷ بود. من پس از آنکه خدمت سربازیم را انجام دادم، وارد جامعهٔ «پزشکان بدون مرز» شدم، البته یک عامل سیاسی هم در کار بود. چون آن دوران، دورانی بود که مسئلهٔ استقلال جیبوتی مطرح بود، و در حادثه‌ای در ۱۹۷۷ نارنجکی در یک بار در جیبوتی پرتاب شده بود. در آن هنگام دولت فرانسه ما را به پاریس برگرداند و باقی وقایع را «پزشکان بدون مرز» دنبال کردند. در این هنگام من با این پزشکان آشنا شدم و کارم را با آنها شروع کردم. اما به دلایل شخصی نتوانستم به جیبوتی بروم، ولی یک سال بعد به اریتره رفتم. این‌گونه بود که تماس برقرار شد، و من توانستم بفهمم که ذاتاً به مسائل نظری گرایش بیشتری دارم تا به مسائل عملی. یعنی هیچ‌گاه این پزشکان مرا برای کارهای عملی پزشکی اعزام نمی‌کردند، بلکه مرا می‌فرستادند تا ببینم چه می‌گذرد. پس با حرفهٔ پزشکی بود که من وارد قلمرو سیاست شدم. اما متوجه شدم که چیز زیادی از آن نمی‌دانم. این بود که شروع کردم به مطالعهٔ علوم سیاسی.

□ پس شما در این دوران احساس کردید که باید جهت کار خود را بیشتر متوجه سیاست کنید تا پزشکی؟

□ موضوع درواقع کمی پیچیده‌تر از این است. می‌دانستم که پزشکی

پیشه‌ای نیست که من بتوانم آن‌طور که می‌خواهم در آن عمل کنم. و این دلیلی ساده داشت. من آن را پیشه‌ای خلاق نمی‌دانستم. از این رو، در جست‌وجوی راههایی برآمدم تاااز آن خارج شوم. عجیب اینکه، پیش از آشنایی با «پزشکان بدون مرز»، آنچه بیشتر توجهم را به خود جلب می‌کرد حوزهٔ فلسفه بود. من در آن دوران کتابی دربارهٔ علم‌شناسی منتشر کرده بودم با نام تحول ثابت، این عنوان تا حدی منعکس‌کنندهٔ داستان زندگی من بود. این کتاب، کتابی است که بسیاری از کتابهای من از آن زمان به بعد بر مبنای آن شکل گرفت. البته با یک تفاوت و آن اینکه، این کتاب را هیچ‌کس نخواند. و این امر پیامدهایی داشت. به این ترتیب که از آن پس من طوری می‌نوشتم که کتابهایم خوانده شود و بویژه مضمون آنها به حوزه‌های دیگر نیز انتقال یابد. درواقع، اگر من با «پزشکان بدون مرز» آشنا نمی‌شدم فلسفه می‌خواندم. درحقیقت، من همیشه با این دوگانگی میان عمل ــ دست‌کم مشاهدهٔ مستقیم ــ و اندیشه سر کرده‌ام و به ورطهٔ عمل درغلتیده‌ام. اما درواقع استعداد اصلی من در آن دیگری بود. من، همین که درگیر فعالیتهای سیاسی شدم، مطالعاتم را در زمینهٔ سیاست تکمیل کردم اما سال پیش از ورود به جامعهٔ «پزشکان بدون مرز»، در رشتهٔ فلسفه ثبت نام کرده بودم.

□ بهترین خاطراتی که به‌عنوان پزشک در جامعهٔ «پزشکان بدون مرز» داشته‌اید کدامند؟

□ اول اینکه، همان‌طور که گفتم، این خاطرات، خاطراتی مربوط به پزشکی نیستند. اولین موقعیتهایی که با آنها روبرو شدم، مثلاً انقلاب نیکاراگوئه، موقعیتهایی بسیار حاد بودند. چون شما می‌توانید به کشوری وارد شوید و در متن تغییرات سریع حوادث و تعابیر و برداشتها قرار گیرید و خود نیز دچار نوسانات کامل شوید. من متوجه شدم که در اینجا قلمروی کاملاً ویژه وجود دارد که همانا قلمرو دگرگونیهاست، و این دگرگونیها، دگرگونیهایی

اجتماعی نیستند، بلکه نتیجهٔ زندگی‌کردن در گسیختگی است. نهایت اینکه، با این فعالیتهای انسان‌دوستانه است که من زیسته‌ام. من شاهد تغییرات جوامع و ملتها بوده‌ام و حالا، پس از گذشت ۱۵ سال، می‌بینم که موقعیتهای بدی را تجربه نکرده‌ام. البته برخی از آنها، نظیر انقلاب ایران، را از دست داده‌ام. حالا گمان می‌کنم که از رهگذر همین گسیختگی‌هاست که رفته رفته تفکری کاملاً ویژه به‌وجود می‌آید که جامعه‌شناسی نیروهای سیاسی جاری نیست بلکه بیشتر مشاهدهٔ گسیختگی‌هاست.

□ حالا به بخشی از کارتان می‌رسیم که بیشتر نظری است. شما بیش از ۱۷ سال در زمینهٔ فعالیتهای انسان‌دوستانه تجربه دارید.مایلم نظر شما را، پس از ۱۷ سال، نسبت به محدودیتهای فعالیتهای انسان‌دوستانه بدانم. کاستیهای آن و مزایای آن کدامند؟

□ آنچه، پس از شیفتگی فراوان نسبت به این فعالیت، مرا به تعجب می‌اندازد این است که من بسرعت به محدودیتهای آن پی بردم، و همواره از آن دورتر شده‌ام. و این دقیقاً به آن دلیل است که محدودیتهای آن را می‌دیدم. من این اندیشه را در کتابی با عنوان دام انسان‌دوستانه، به‌لحاظ نظری تبیین کرده‌ام. درحقیقت، من در آنجا تحلیلی را ارائه کردم که در آن دوران تازه بود، یعنی تحلیلی ناظر بر رابطهٔ میان فعالیت انسان‌دوستانه و علوم سیاسی. این‌گونه بود که من به‌طور مداوم از فعالیت انسان‌دوستانه فاصله گرفتم، حال آنکه، در اطرافم دیگران به آن نزدیک می‌شدند. امااین‌طور به نظر می‌رسید که روزی آشکار می‌شود که عمل انسان‌دوستانه چیزی ساختگی و خطرناک است و نمی‌تواند رضایت‌خاطر کسی را برآورده سازد. با این حال، امروز باید آن را کانون تفکربه‌شمار آورد، چراکه در قلب جوامع امروزی قرار دارد. این یک امر اجتماعی است، اما، حتی اگر من بفهمم که چرا چنین مسئله‌ای وجود دارد، باز هم از آن درشگفت می‌مانم. وانگهی، من گمان می‌کنم که این مسئله چندان

به فعالیت بشردوستانه، همچون فعالیتِ رسانه‌ای افرادی نظیر برنارد کرشنر و مبالغه‌هایش، مربوط نمی‌شود. موضوع کتاب من، دام انسان‌دوستانه، ناظر بر بیان این نکته است که عمل بشردوستانه شکلی از دیپلماسی است و، بنابراین، به‌عنوان شکلی از دیپلماسی، نقشی مرکزی و ضروری در سیاست جهانی ایفا می‌کند، و نیز روشی است که به کمک آن کشورهای غربی درگیری خود را در برخی از نقاط ژئوپولیتیکی جهان پنهان می‌کنند. بنابراین، کاربرد و فایدهٔ فعالیت انسان‌دوستانه آن‌گونه است که در نهایت به خدمت دولتها درمی‌آید، و مردم هم با تماشای صحنه‌های وحشتناک در تلویزیون با چنین چیزی همدلی می‌کنند.

□ ده سال پیش، از حق انسان‌دوستانه سخن گفته می‌شد، اما اکنون هرچه بیشتر از «حق مداخله» سخن می‌رود که مفهومی است با بار فراوان سیاسی. ایرادی که امروز بر این مفهوم گرفته می‌شود آن است که «حق مداخله» اهدافی نواستعماری را دنبال می‌کند. شما در این باره چه فکر می‌کنید؟

□ بله. بحثهای زیادی بویژه در مجلهٔ لوموند دِ دبا درگرفته است. دربارهٔ این موضوع یک نکته را باید روشن کرد. برای نقد «حق مداخله» دو شیوه وجود دارد. در شیوهٔ نخست «حق مداخله» به صورت چیزی بسیار نیرومند، چیزی که همه‌جا تخم مداخله را می‌پراکند، ظاهر می‌شود که البته این‌طور هم هست. برای مثال، مداخلهٔ امریکایی‌ها اکنون به این وسیله توجیه می‌شود، چراکه دیگر حضور روس‌ها نمی‌تواند توجیه کنندهٔ آن باشد. اما برای نقد آن، شیوهٔ دیگری هم هست که در همین حد ارزشمند است و ناظر به جنبهٔ مضحک «حق مداخله» است؛ این معنی که درواقع «حق مداخله» مانند شمشیری است که با آن می‌توان همهٔ آشویتس‌ها را از بین برد. بنابراین، هرگاه که حق مداخله به کار گرفته شود، ما با شق متضاد آن روبرو می‌شویم، چراکه این حق با فجایعی که توسط قدرتها سازمان می‌یابد همخوانی فراوانی دارد.

دقیقاً هنگامی که ما با قربانیان روبرو می‌شویم، از اینکه مسئلهٔ سیاسی‌ای را که در پس این فجایع قرار دارد مورد توجه قرار دهیم بازمی‌مانیم. برایتان مثالی می‌زنم: در یوگوسلاوی سابق حقیقت این است که رویکرد انسان‌دوستانه به بوسنی رویکردی است که هرگونه واکنش بین‌المللی را بی‌معنی کرده است، چون در آنجا بدون آنکه به وضعیت سیاسی توجه شود، برای قربانیان شیر فرستاده می‌شود. به همین ترتیب، در رواندا ما خیلی دیر به کمک قربانیان شتافتیم، یعنی زمانی که دیگر همگی مرده بودند. اما تأثیر کمکهای ما در جلوگیری از تداوم نسل‌کشی نهفته است و نه در التیام زخمهای مردمانی که جان سالم از بلایا به در برده‌اند. بنابراین، در نهایت، حقیقت این است که هرگاه موقعیت ژئوپولیتیکی مساعد باشد و قدرتهای بزرگ بخواهند وارد عمل شوند، «حق مداخله» همچون وسیله و روشی برای توجیه دخالت به کار گرفته می‌شود. اما در مناطقی که در آنجا غربی‌ها منافعی ندارند، دیگر صحبتی از «حق مداخله» نیست. بنابراین در مسائل انسان‌دوستانه، رویکرد مبتنی بر حقوق، مثلاً کنوانسیون ژنو، تنها چیزی است که اعتبار دارد. «حق مداخله» به معنی آن است که مداخله‌ای در کار است؛ پس دیگر حقی وجود ندارد. و این، در حقیقت، به آن معنی است که باید حق حاکمیت دولتها را به دست فراموشی سپرد. حال آنکه، تفکر کسانی که صلیب سرخ را بنیاد گذاشتند عکس آن است. اساس این تفکر آن است که هرگاه فاجعه‌ای هست، حقوقی هم هست و این حقوق بر دیگران هم تحمیل می‌شود و هرگاه مردم آنها را محترم نشمارند، می‌توان برای تحمیل رعایت این حقوق به زور متوسل شد. به گمان من، در دنیایی که تا این میزان لرزان و متزلزل است، بیش از هر وقت دیگر، حتی به هنگام فاجعه، رعایت حقوق امری اساسی است، و حق مداخله هیچ‌گاه یک حق نخواهد بود. وانگهی، این موضوع هیچ‌گاه اینچنین تعریف نشده است، چون این کار شورای امنیت سازمان ملل متحد است که در مورد حقوق قوی‌ترها رأی بدهد.

□ درواقع در اینجا مسئله‌ای هست. به این ترتیب که در رابطهٔ میان شمال و جنوب، شمال به خود می‌بالد که منشاءِ اصول جهانی بوده است. اما درواقع، این اصول، تا آنجا که به کاربردشان در دنیای امروز مربوط می‌شود، بسیار نسبی بوده‌اند. همین‌جاست که مسئله‌ای در ارتباط با «حق مداخله» به‌وجود می‌آید.

□ بله. کاملاً. زیرا کاربست اصولِ به‌اصطلاح جهانی، کاربستی قویاً منطقه‌ای است؛ یعنی اینکه کاربست این اصول در کشورهای شمال واقعی است، اما در کشورهای «پیرامونی» اینچنین نیست. یعنی در آنجا که ثبات دولتها اهمیت بیشتری می‌یابد، دولتهای دیکتاتوری که برخلاف حقوق بشر عمل می‌کنند مورد قبول قرار می‌گیرند، چون این دولتها هستند که شرایط ثبات را فراهم می‌آورند و آنگاه، هنگامی که مسئله به افریقا یا برخی از کشورهای امریکای لاتین که کاملاً از صفحهٔ زمین محو شده‌اند مربوط باشد، این امر به‌طور مضحکی دروغ از آب درمی‌آید. غرب دوست دارد از خود چهره‌ای جهانی‌گرا و عام‌گرا به نمایش بگذارد، امری که تا حدی در سطح اصول مصداق دارد. امروز دلایلی بسیار محکم داریم که پیرو کانت باشیم. اما این اصول، به هنگام کاربست، از صافی ژئوپولیتیک می‌گذرند. یعنی اینکه، این مسئله به فضا و مکان مربوط می‌شود. جهانشمولی و عام‌گرایی ما در مکان محدود می‌شود.

□ این مسئله ما را به کتابتان، به نام «امپراتوری و نو-بربرها»، می‌کشاند. مایلم بگویید چرا غربِ امروز را با امپراتوری روم مقایسه می‌کنید. نزدیکی غرب امروز با امپراتوری روم در چیست؟

□ نظر من این بود که پیش از یک قیاس تاریخی تازه، که کمی خطرناک است، می‌باید یک قیاس ساختاری صورت دهیم. پیش از این، تا فروریختن دیوار برلن، استدلالها بر پایهٔ جفتها و ساختهای دوگانه قرار داشت؛

و جفت بودن یعنی توازی و تعادل در وزن، هرچند که دو چیز کاملاً معین و متمایز وجود دارد. آنچه می‌خواستم در کتابم بگویم این بود که از ۱۹۹۰، چیزی وجود دارد کاملاً مشخص و معین که دارای ویژگیهای اقتصادی، جمعیتی، فرهنگی، و سیاسی معینی است و می‌توان آن را شمال نامید. البته این چیز اصلاً یکدست نیست، اما در بازی از قواعدی تبعیت می‌کند که در میان همه مشترک است. تجارت و نوآوریهای تکنولوژیکی در همین منطقه از دنیاست که رشد و گسترش می‌یابد. پس مجموعه‌ای از پیوندها و تولیدات در اینجا وجود دارد و عملاً موجب تمرکز قدرت جهانی می‌شود. در خارج از این مجموعه فضای معینی وجود ندارد؛ دیگر جنوب همگنی که توسط کنفرانس باندونگ طراحی شده بود وجود ندارد، بلکه جنوبی بسیار متشتت و آشفته وجود دارد که با شمال همان نسبتی را دارد که بربرها و رومی‌ها در دوران امپراتوری روم داشتند، یعنی افرادی هستند «بیرونی»، بقیهٔ جهانند. آنها می‌توانند ثروتمند باشند، فقیر باشند، وحشی باشند، می‌توانند بی‌رحم یا بسیار مهربان باشند ــ فرقی نمی‌کند؛ اما، این دیگر پیوندی ساختاری نیست. و چون خود من غربی هستم، موقعیت امروز را با امپراتوری روم قیاس می‌کنم. اگر من چینی بودم، قیاسی هم با امپراتوری چین می‌کردم. وانگهی، توینبی که در مورد رابطهٔ میان امپراتوری و فضاهای پیرامونی دست به مطالعاتی گسترده زده بود، مقایسهٔ میان فضاهای پیرامونی را به صورت وسیعتری انجام داده بود، یعنی او امپراتوریهای دیگر را هم مورد مطالعه قرار داده بود و نه فقط امپراتوری روم را. بنابراین، آنچه در این مقایسه برایم جالب بود، امکان دستیابی به یک ابزار ساختمانی بود تا بتوانم بهتر به رابطهٔ میان شمال و جنوب احاطه پیدا کنم. به نظر من، در موقعیت بحران یا جنگ، بااستدلالی ازاین دست، بهتر می‌توان مناطق جدیدی را که امور در آنها رخ می‌دهد محدود ساخت و، درعوض، بهتر می‌توان فهمید که چرا در مناطق دیگر جهان بازی حوادث و امور ممکن است بدون هیچ داوی جریان یابد.

□ اما، به‌نظر شما، آیا مرحلهٔ کنونی روابط شمال ـجنوب نشانگر آغاز دورانی جدید در روابط بین‌المللی است؟ یاآنکه فقط دنبالهٔ منطقی مفهوم سنتی مرزهاست که از زمان کنگرهٔ وین، در سال **۱۸۱۵**، وجود داشته و بیش از **۱۵۰** سال است که یک شکاف واقعی میان کشورهای شمال و کشورهای جنوب به‌وجود آورده است.

□ نه. من فکر می‌کنم که مرز میان شمال و جنوب به‌لحاظ تاریخی بسیار تازه است. شگفت آنکه، در روابط بین‌المللی مدت زیادی نیست که شمال و جنوب وجود دارند. برای مثال تا قرن نوزدهم و سال **۱۸۳۰** نشانه‌ای حاکی از آن دیده نمی‌شد، و روابط بین‌المللی حول رابطهٔ میان دنیای جدید و دنیای قدیم بنا شده بود. به‌گمان من حتی بعد، در همان قرن نوزدهم، در دومین دوران استعمار که افریقا و آسیا را دربر می‌گرفت، مسلماً جنوبی در کار بود. منتها این بار کشورهای جنوب مصرانه از کشورهای شمال می‌خواستند که شیوهٔ تفکر غربی، اشکال سازماندهی غربی، و فنون غربی را به آن کشورها انتقال دهند. اما آنچه امروز تغییر کرده است‌این است که، در سال **۱۹۵۵** و همراه با کنفرانس باندونگ، گرایشی شکل گرفت که جنوب را به صورت عنصری پیکارجو معرفی می‌کرد ـ گرایشی که تقابل شرق ـغرب بتدریج آن را از میان برد. اما امروزه از جنوب تعریفی سلبی ارائه می‌شود و آن را مکانی تعریف می‌کنند که دیگر مورد علاقهٔ کشورها نیست. در اینجا عدم توازنی به چشم می‌خورد.

□ پس به‌نظر شما جنگ سرد است که ما را به آنجا سوق داده است که شاهد عدم توازنی باشیم که از مدتها پیش میان شمال و جنوب وجود دارد؟

□ می‌توان گفت که تقابل میان لیبرالیسم و کمونیسم وسیله‌ای بود برای نفوذ تفکر غرب تقریباً در همه جا. یعنی، در دوران جنگ سرد، تا آنجا که خلئی در روابط بین‌المللی نبود، هرگاه غرب حوزهٔ نفوذ خود را از دست

می‌داد، کشورهای کمونیستی بودند که آن را به چنگ می‌آوردند و همین‌طور به‌عکس. بنابراین، درواقع این دو سیستم مکمل یکدیگر بودند، و این توازن به بهای تضادی حاصل می‌آمد که در مناطق برخورد وجود داشت. اما، درواقع، در بقیهٔ مناطق تفوق و ثباتی نسبی وجود داشت. آنچه مایهٔ شگفتی است این است که شکست این دو سیستم در جنوب به موازات هم بود. بدین معنی که شکست روس‌ها در افغانستان و شکست امریکایی‌ها در ویتنام، در رابطه با جنوب بود و نه شکست یکی در مقابل دیگری. روس‌ها و امریکایی‌ها همزمان کارایی داشتند و همزمان کارایی خود را از دست دادند. به‌نظر من، جنوب مدت مدیدی عامل هراس هر دو سیستم بود. وانگهی، آشوبهایی که نتیجهٔ قطع روابط شوروی-چین بود در این امر تظاهر می‌یابد که چینی‌ها شروع کردند به اینکه برای خود و به‌عنوان نیرویی که هراس به دل کشورهای جنوب می‌افکند فعالیت کنند. در آیندهٔ نزدیک، و از رهگذر آرشیوها، ما خواهیم دید که شوروی‌ها نمی‌خواستند بر انقلابهای سیاسی در جهان سوم بیفزایند. برای مثال، در امریکای لاتین، روس‌ها همواره احزاب کمونیست منطقه را به‌سوی تفاهم با حکومتهای دیکتاتوری سوق می‌دادند. به همین ترتیب، انقلاب کوبا یک انقلاب کمونیستی نبود، بلکه، برعکس، حزب کمونیست کوبا بود که نامش را تغییر داده بود و، برای آنکه از ترتیبات و تنظیمات همکاری میان شوروی‌ها و امریکایی‌ها تبعیت کرده باشد، منحل شده بود. وانگهی، این حزب بارها از باتیستا حمایت کرده بود. پس، هنگامی که کاسترو به قدرت رسید، یک رژیم کمونیستی برقرار نشد و شوروی در جهت پیدایش یک دولت کمونیستی در این منطقه تلاشی نکرد. بنابراین مناطقی در دنیا وجود داشت که در آنها، شوروی‌ها رژیمهای کمونیستی را تحمیل نمی‌کردند. اما پس از آنکه چینی‌ها شروع کردند به اینکه با وابستگان منطقه‌ایشان نظیر ویتنام اندیشه‌های خود را پیش ببرند، وضعیت زیرورو شد. در این وضع شوروی‌ها می‌بایست حاضر می‌بودند تا جنبش کمونیستی بین‌المللی را تحت کنترل خود درآورند، اما این چیزی نبود که آنها خود خواسته باشند.

□ آیا به‌نظر شما امروز این ترس از جنوب تغییر ماهیت داده است؟ آیا این ترس با ترسی که در دههٔ ۱۹۶۰ وجود داشت متفاوت است؟

□ به نظر من مردم شمال همیشه با این ترس زندگی کرده‌اند. این ترس از دوران استعمار وجود داشته است. آنچه همیشه به‌وسیلهٔ شمال مطرح شده است، تصویر دیگربودگی بنیادی فرهنگهاست. شگفت آنکه، از جنگ دوم جهانی به این سو، امریکایی‌ها و شوروی‌ها این رهیافت استعماری را به ریشخند گرفته‌اند و برای آنکه سلطهٔ اروپاییان را از میان ببرند از هیچ کاری فروگذار نکردند و آنگاه خود جای آنها راگرفتند و، درنهایت، آنها، رفته‌رفته و به زیان خود، همان چیزی را دریافتند که اروپایی‌ها پیش‌تر دریافته بودند. در این حال تاریخ تکرار می‌شد، اگر چنانچه اروپایی‌ها فقط تا حدی درصدد فهم دیگران برمی‌آمدند که در کار مطالعهٔ اقوام، زبانها، و فرهنگها غرق نشوند، زیرا در استعمار همیشه این دو وجه تحمیل فرهنگ غربی و فهم فرهنگ دیگری وجود دارد. هم امریکایی‌ها و هم روس‌ها، بی‌تردید، با تمایلی کمتر به تحمیل چیزی، گامی بلندتر به جلو برداشته‌اند. اما بی‌تردید دچار شکستی شدیدتر نیز شده‌اند، زیرا آنها را نمی‌شناختند و، درنتیجه، ترس آنها، و بویژه امریکایی‌ها، از جنوب اَشکالی کهن‌تر به‌خود می‌گیرد. چنان بدفهمی‌ای از ویژگیهای این فرهنگها و چنان تمایلی بر رد تفاوتها به سود دنیایی که توسط سازمان ملل متحد طرح شده، وجود دارد که، به‌محض بروز مقاومت، آنها [امریکایی‌ها و شوروی‌ها] خود را در بن‌بست می‌بینند. بنابراین، ترس از جنوب، درحقیقت اشکالی خشن‌تر و کهن‌تر به‌خود می‌گیرد.

□ در کتابتان، «امپراتوری و نو-بربرها»، دو تفاوت خیالی را رو در روی یکدیگر قرار می‌دهید. از سویی، نگرش نژادپرستانهٔ شمال و، از دیگر سو، نگرش پارانویایی جنوب را ــ مانند مورد ایدز، که روشنفکران جنوب آن را بلایی می‌دانند که غربی‌ها برای نابودی جهان سوم رواج داده‌اند.

□ دقیقاً. تقریباً در تمام کشورهای جنوب تعبیر و تفسیرهایی جنون‌آسا در مورد ایدز وجود دارد و آن را ویروسی می‌دانند که به‌وسیلهٔ «سفیدها» پدید آمده است. امامن گمان می‌کنم که عقب‌نشینی در هر دو سو وجود دارد. از پایان سالهای ۱۹۸۰، یعنی دقیقاً از هنگام فروریختن دیوار برلن، دلایل بیشتری برای توجه به قارهٔ افریقا وجود داشت. برای مثال، دیگر دلیلی برای رفتن به موزامبیک نبود، چراکه دیگر شوروی‌ها در آنجا نبودند. در این هنگام بود که طرح سؤالهایی آغاز شد: این قاره‌ها چه هستند؟ چرا توسعه ضروری است؟ چرا غرب این همه پول صرف آنهاکرده است؟ خلاصه اینکه، دیگر آن انگیزهٔ دفاعی در کار نبود که باعث می‌شد برای عکس‌العمل نشان دادن در برابر سلطه‌جویی کشورهای دیگر، به رفتن به آنجا نیازی باشد. از هنگامی که این تمایل از میان رفت، شروع کردند به این کشورها آن‌گونه که هستند بنگرند، و در این هنگام عقب‌نشینی بسیار نیرومندی وجود داشت. برای نمونه نگاه کنید به آنچه در روسیه اتفاق افتاد. از هنگامی که همه‌چیز شکل امپراتوری به خود گرفت، یعنی از هنگامی که امپراتوری شوروی با مفهوم «امپراتوری» همراه شد، آنها بسرعت فهمیدند که خود نیز جنوب خود را دارند. در نظر روس‌ها، آذری‌ها در خیابانهای مسکو نمایانگر جنوب بودند. از این رو، نوعی آگاهی از این جنبش پدید آمد و همراه با آن گرایشی به غرب با عقب‌نشینی به مرزهای شمال شکل گرفت. اما همین دیدگاه در خود جنوب هم وجود داردکه بر اساس فرهنگهای مختلف جنبه‌های متفاوت به‌خود می‌گیرد. در افریقا این دیدگاه بسیار افراطی است. برای مثال، در آنجا این اندیشه هست که مراکز پژوهشی قدیمی ویروس ایدز را تهیه کرده‌اند تا افریقایی‌ها را از میان ببرند. در مقابل، در کشورهای اسلامی برداشتهای دیگری وجود دارد که سازمان‌یافته‌تر و شکل‌گرفته‌تر هستند و حاکی از عقب‌نشینی به سوی ارزشهای سنتی‌اند. برای مثال، در آسیای مرکزی جنبشی وجود دارد به‌صورت پالوده‌سازی و اسلامی‌سازی که روس‌ها را بسرعت از آنجا بیرون می‌راند. مورد سنگال را در نظر بگیرید. من برای کنفرانس‌هایی به آنجا رفته‌ام. در آنجا

با چیزی روبرو شدم که بهتزده شدم. چون مردم می‌گفتند که تمام بدبختی افریقا در آن است که به اندازهٔ کافی پرجمعیت نیست. آنها جمعیت را به کیلومتر مربع محاسبه می‌کنند، اما فراموش می‌کنند که بیابان را نمی‌توان مسکونی کرد. از این رو، آنها حساب می‌کنند که شمال که از کنترل جمعیت سخن می‌گوید، از آن همچون وسیله‌ای برای فشار بر جنوب سود می‌جوید. حقیقتاً در اینجا با ترکیبی پارانویایی مواجهیم.

☐ به نظر شما مسئلهٔ حقیقی این رویارویی میان شمال و جنوب در پایان قرن بیستم چیست؟

☐ نیروی محرکهٔ حقیقی سوءِتفاهم و شکاف میان شمال و جنوب، مهاجرت است. یعنی اینکه همه چیز به جنوب می‌رسد و توسعه، آن‌گونه که تکوین یافته است، تنها توفیقش در به جنبش آوردن تودهٔ مردم یا، به‌بیانی، وادار کردن مردم به ازدیاد توالد و تناسل هرچه سریعتر و ترک زمینهایشان برای رفتن به شهرها، ترک شهرهایشان برای رفتن به جنوب یا به شمال بوده است. بنابراین توده‌ای عظیم از مردم هستند که به هیچ‌چیز وابسته نیستند و از این رو، به طریقی در انتظار عزیمت هستند که به آن البته اضطراب هم افزوده می‌شود. برعکس، کشورهای شمال درست در باب همین مسئلهٔ مهاجرت است که گرفتار مشکلند، چرا که مسئلهٔ اصلی بیکاری است. بنابراین آنچه انجام می‌شود برای این است که سیستم خود را تغذیه کند، زیرا افریقایی‌ها آرزوی مهاجرت دارند و دیگران هیچ تمایلی به پذیرش هر ازراه‌رسیده‌ای ندارند و احتمالاً به این علت است که بین جنوب و شمال شکاف وجود دارد. هنگامی که افراد سفارتخانه‌های فرانسه در خارج هدف حملات تروریستی قرار می‌گیرند، این شاید سمبلیک باشد، اما بالاخره آنها هستند که باید ویزا بدهند.این شکل مادی بسته‌شدن است، و این بسته‌شدن را با نفی و اخراج پاسخ می‌دهند. پس حقیقتاً دور باطلی وجود دارد که معلوم نیست چگونه می‌توان آن را محدود

کرد و تحت‌کنترل درآورد، جز احتمالاً به‌وسیلهٔ حکومتهایی که اقدام به تثبیت جمعیتشان می‌کنند. برای مثال، گفت‌وگوی میان کاسترو و امریکایی‌ها را که مدتی است ادامه دارد در نظر بگیرید. در هاوانا قیامهایی پدید آمده است، چرا که مردمی هستند که می‌خواستند با فری بوت از کشور خارج شوند. و پاسخ کاسترو این بود که اگر شما به حمایت از پناهندگان ادامه دهید، من دریچه‌ها را باز می‌کنم و می‌گذارم تا فلوریدا به دست پناهندگان کوبایی تصرف شود. اما اگر کاسترو این را می‌گوید به خاطر آن است که او توان بستن دریچه‌ها را هم دارد. او می‌اندیشد که اگر من مرزها را ببندم، به معنی آن است که من آنقدرها هم بد نیستم. پس کاسترو به طریقی دارد به امریکایی‌ها می‌گوید که بهتر است که کار کثیف را من بکنم تا شما. بنابراین تنها نقطهٔ توازن این است که در جنوب هرچه یک رژیم خشونت کمتری داشته باشد مسئلهٔ مهاجرت به کشورهای شمالی بیشتر مطرح است.

□ در امریکای شمالی متفکرانی هستند که این شکاف و منطق آن را به حد افراط می‌رسانند. برای مثال فردی چون هانتینگتون را در نظر بگیرید که از جنگ تمدنها سخن می‌گوید. شما دربارهٔ آن چه فکر می‌کنید؟

□ آنچه در این بحث هانتینگتون به‌نظرم ضعیف می‌آید، این است که در جست‌وجوی اندیشه‌های به‌دردنخور است. اول فوکویاما و حالا هم هانتینگتون. اینجاست که می‌گفتم امریکایی‌ها تحلیلهای نظری خود را با شیوه‌ای کهنه صورت می‌دهند. نخست با فوکویاما تز «پایان تاریخ» را عرضه کردند و حالا هم همراه هانتینگتون از جنوب واهمه دارند. اشتباه است که بخواهیم نظریه‌ای در مورد تمدن بنا کنیم که اصل را بر این بگذارد که تمدنها پدیده‌هایی هستند که به صورت قطعی و نهایی شکل گرفته‌اند، به طوری که در سرشت یک تمدن ستیزه‌جویی هست و در سرشت تمدنی دیگر سخاوت. اشتباه است که بگوییم فتح اروپا در سرشت اعراب است. من فکر می‌کنم که

روابط بین‌المللی در حال حاضر چنین سیمایی ندارد. گمان می‌کنم تمدنها ستیزه‌جو نمی‌شوند مگر اینکه ویران شده باشند، یعنی هنگامی که دیگر وجود ندارند. برای مثال مورد اسلام را در نظر بگیرید. به گمان من یک اقتصاد طبیعی اسلامی هست که از آن ضرورتاً یک مذهب ستیزه‌جو نمی‌سازد. اما، هنگامی که این اقتصاد در حوزهٔ سیاست به کار گرفته می‌شود، به این سو میل می‌کند. به بیان دیگر، تمدنهای امروز در حال گذار هستند، و آنچه امریکایی‌ها نمی‌بینند این است که عناصر ستیزه‌جو از گذشته نمی‌آیند بلکه از فقدان هویت ناشی می‌شوند. این بدان معنی است که مردمانی که در حلبی‌آبادها زندگی می‌کنند، از زمینها و اعتقادات خود کنده شده‌اند و،بنابراین، حقیقتاً یک تمدن را نمی‌سازند. اینها پذیرای آن هستند که خود را در اختیار کسانی قرار دهند که با آمیختن مارکسیسم و اسلام، یا اسطوره‌های اینکا و مارکسیسم، یا اسطوره‌های هندو و مارکسیسم ترکیبی تازه را پیشنهاد می‌کنند. بنابراین، در اینجا نوعی بحران هویت هست که بسیار خطرناک است. از این رو، مسئله آن نیست که تمدنهای موجود ما را تهدید می‌کنند، بلکه آن است که انهدام ناباورانه‌ای که در سی سال اخیر تمدنها با آن مواجه شدند، در نتیجهٔ این‌گونه پیشرفت و توسعهٔ بسیار منفی، آدمیانی را به‌وجود آورده است که علائم راهنمای خود را از دست داده‌اند و درنتیجه علائم خشن‌تری ساخته‌اند. اما این تمدنهای جدید رابطهٔ غامض و عجیبی با تمدنهای قدیمی دارند. برای مثال، هیچ نسبتی میان اسلام انقلابی و اسلام سنتی ایران وجود ندارد.اینها ترکیبهایی تازه هستند که موجب ستیزه‌جویی می‌شوند.

□ اما این ستیزه‌جویی به شکل خرد شدن ارزشها در درون تمدنهای شمال هم وجود دارد.

□ بله، کاملاً. اما تجزیه و ترکیب دوباره در اینجا ضعیف‌تر و کندتر است. به گمان من این بحران هویت و ستیزه‌جویی تا حدودی در اینجا وجود

دارد: بدین معنی که در شمال اقلیتهایی گرفتار این وضعیت هستند که ازجاکنده شدن را شناخته‌اند و در جست‌وجوی شکلهای نوین هویتند. همین آشوبهای لوس‌آنجلس، یا نهضت «کله‌طاسها» از این دست هستند. در حال حاضر در شمال، فشار اجتماعی ضعیف‌تر از کشورهای جنوب است که در آنها واکندگی موجب آن شده است که چندین میلیون نفر از مردم در وضعیتی بی‌ثبات زندگی کنند. کشوری مثل اتیوپی را در نظر بگیرید. این کشور درآمد بسیار اندکی دارد، فرایندهای توسعه به آنجا راه نیافته‌اند و جمعیت پایتخت آن بسختی به یک میلیون نفر می‌رسد، و در آن حلبی‌آبادی هم وجود ندارد. حال آنکه، کشورهای بسیار پیشرفته‌ای هستند که پایتختی عظیم و حلبی‌آبادی بزرگ دارند و دارای مردمی هستند که علائم راهنمای فرهنگیشان را از کف داده‌اند و کاملاً از اصالت افتاده‌اند، کشورهایی که برای کسانی که ترکیبهای جدید را پیشنهاد می‌کنند طعمهٔ دندان‌گیری نیستند. از این رو، من گمان می‌کنم که حتی اگر پدیده‌هایی از این دست در شمال وجود داشته باشد، به اندازهٔ آنچه در جنوب هست نیرومند نیست.

□ اما اندیشهٔ دیگری هم هست که باید آن را مورد توجه قرار داد. و آن اینکه در شمال اسطوره‌های سیاسی بسیار زنده‌ترند تا در جنوب. و این امکان ساختن خود را سهل‌تر می‌سازد.

□ کاملاً. چراکه تاریخ کشورهای شمال، تاریخی نسبتاً همگن بوده است که در آن ویژگیهای فرهنگی خاص نیز وجود دارند، اما این ویژگیها به شکل زیرمقوله‌هایی در درون یک مجموعهٔ اروپایی موجودیت دارند.

مردم اروپا همگی به‌وسیلهٔ مسیحیت و چیزهای دیگر وحدت یافته‌اند. تاریخهای آنها به یکدیگر بسیار نزدیک است. این کشورها بیشتر گونه‌های متنوع یک واقعیتند تا پدیده‌های کاملاً مجزا. افزون بر این، این مردمان بسیار کم تأثیر پذیرفته‌اند، زیرا تحول تاریخی اروپا به‌شکلی همسازتر صورت

پذیرفته است. البته مدرسی‌سازی اجباری و نظایر آن نیز در کار بوده است. اما با این حال، توان سازگاری فراوانی نیز وجود داشته است. این بدان معنی است که اگر کسی دهقانان را از زمینشان جدا می‌کرد، در مقابل، توان آن را داشت که آنها را در جایی دیگر وارد کار کند. حال آنکه،در بسیاری از کشورهای جنوب افراد از جای خود کنده می‌شوند، اما به همان نسبت در جایی دیگر مستقر نمی‌شوند. دهقانان به شهر می‌روند، اما شهر چیزی ندارد تا به آنها بدهد. امروزه در شورشهای سیاسی، آشکارا، مشاهده می‌کنیم که نسل سومی از جنبشها سر بر می‌آورد. برای مثال، جنبشهای فئودالی وجود داشته‌اند نظیر جنبش بارزانی در عراق، فئودال‌هایی کلاسیک که زادهٔ جوامع سازمان‌یافته‌اند. نسل دومی از مردمان نظیر طالبانی نیز وجود داشته است که مراجع فئودالی‌شان را رها کرده و به مدرنیته دست یافته بودند و بسیار انترناسیونالیست شده بودند. و بعد نسل سوم به‌وجود می‌آید، یعنی کسانی که هوادارانشان افرادی هستند که از ارزشها و خاک خود کنده شده‌اند. این نسل سوم همان مردمان واکنده از سنت فئودالی‌اند که به مدرنیتهٔ حاکم دست نیافته بودند. آنها خود را در مقابل دو چیز می‌بینند. مااین را در افریقای‌جنوبی هم می‌بینیم. برای مثال، شورشهای زولوها علیه سفیدپوست‌ها، شورشهایی سازمان‌یافته و قبیله‌ای بودند. سپس کنگرهٔ ملی افریقا پدیدار می‌شود، که سازمانی است متشکل از افرادی که در غرب تحصیل کرده‌اند؛ و حالا هم نیروهای تازه‌ای از جوانان حلبی‌آبادها که کاملاً واکنده شده‌اند و تنها تابع شعارهای منفی هستند. این جایگزینی جنبشهای بسیار رادیکال و هویت‌جو با مردمی که هیچ ارتباط واقعی با مدرنیته ندارند، در حال حاضر پدیده‌ای رایج است.

□ مسئلهٔ ورود جنوب به مدرنیته مرا بسیار به خود مشغول می‌کند. من در کتاب شما این جمله را دیده‌ام که: "جنوب نیست که وارد مدرنیته شده است، بلکه مدرنیته است که توسط شمال به آنجا برده شده است." پس جنوب هیچ‌گاه مستقیماً وارد تاریخ نشده است.

□ این امر را می‌توان یک تئاتر واقعی دانست. چراکه استعمار به رقابت قدرتهای اروپایی انجامید و صحنهٔ این رقابت شد. رقابتِ شرق ـ غرب هم نظیر همین است. از نظر مردم شمال، تاریخ جنوب جز در مواقعی که با تاریخ اروپایی ارتباط می‌یابد، همواره تاریخی روستایی است. تحقیر جنوب همیشه نزد شمال وجود داشته است.

□ به‌نظر شما جنوب چه جایگاهی می‌تواند در اقتصاد جهانی داشته باشد؟ فکر می‌کنید آیا می‌توان بدون آنکه استعمار اقتصادی در کار باشد بین شمال و جنوب نوعی شراکت به‌وجود آورد؟

□ در هر حال، مسلم است که انسانیت نوعی راه خروج نیست، یعنی اینکه، هرچه غرب بیشتر بهانه‌ای انسانی در اختیار داشته باشد که منتظر شود تا وضع آن قدر بد شود که بتواند مستقیماً در امور کشورهای جنوب دخالت کند و حکومتهای آنها را تغییر دهد، بیشتر وضع به همین منوال باقی می‌ماند. مهم این است که بدانیم آیا هنوز نوعی اقتصاد جهانی وجود دارد که جنوب هم جای خود را در آن داشته باشد، البته نه به‌عنوان پیشخوانی برای استعمار صنعتی، بلکه به‌عنوان قدرتی اقتصادی. من گمان می‌کنم که در حال حاضر این‌گونه نیست. یعنی اینکه سیاستهای لیبرالیزه کردن در امریکای لاتین به بازخریدهای کلان اقتصادی توسط اروپایی‌ها انجامیده است. در اینجا، گمان می‌کنم که یک مسئلهٔ مهم هست و آن اینکه بانک جهانی مسئولیت سنگینی در این سیاست لیبرالیزه کردن دارد، چون این سیاستها کاملاً از مسئلهٔ دارایی ملی، که مسئله‌ای اساسی است، جداست. امروزه از اتیوپیایی‌ها خواسته می‌شود که درهای اقتصاد خود را بگشایند. اما آنها نمی‌خواهند، یعنی نمی‌پذیرند، و این نه به دلیل آن است که آنها نمی‌خواهند اقتصادشان را لیبرالیزه کنند، بلکه به دلیل آن است که آنها نمی‌خواهند اقتصادشان را بفروشند. اما کسانی هم، مثل مِنِم در آرژانتین، هستند که آمادهٔ چنین کاری‌اند. اما خریداران فقط آن چیزی

را می‌خرند که سودآور باشد. در اینجا آنچه باقی می‌ماند چیزی است که مارکسیست‌ها می‌گویند، که همانا حدود این لیبرالیسم است. بدین ترتیب که کشورهای جنوب باید خود را با قواعد همگانی همساز کنند. اما آیا توان ساختن صنایع ملی در اختیار آنها گذاشته می‌شود؟ این چیزی حاشیه‌ای نیست بلکه دارای اهمیتی زیاد است. برزیل را در نظر بگیرید. امروز، پس از اقدامات حمایتی حکومت برزیل، از او خواسته می‌شود تا اقتصادش را بفروشد و این به معنای آن است که کشورهای حد واسط در معرض نابودی قرار دارند، چراکه این کشورها به صحنه‌ای بدل می‌شوند که هر کس برای تولید به آنجا می‌رود و برای فروش به جاهای دیگر.

□ به‌نظر شما چه شانسی برای گزینش دموکراسی در جنوب هست؟ آیا به عقیدهٔ شما هیچ چشم‌اندازی وجود ندارد؟

□ نمی‌توان گفت چشم‌اندازی وجود ندارد، بلکه موضوع این است که مردم جنوب باید دریابند که آنها فقط می‌توانند روی نیروی خود حساب کنند. به‌گمان من زبان‌بازی غربی‌ها در این مورد، یکسر فاقد معناست. غربی‌ها همیشه از پاکستان در مقابل هند حمایت کرده‌اند. با این حال هند هیچ‌گاه، حتی در لحظه‌های دشوار، از خصلت دموکراتیک خود دور نشده است. والبته پرواضح است که تشویقهای غرب برای دموکراتیک‌سازی، هم به علت ابزارها و هم به علت خواست سیاسی، بسیار محدود است. به اعتقاد من افریقای جنوبی‌ها این امر را بخوبی فهمیده‌اند. در دیداری که با اعضای کنگرهٔ ملی افریقا داشتم، از اینکه دیدم آنها چقدر خوب فهمیده‌اند که باید روی نیروهای خودشان حساب کنند جا خوردم. آنها بخوبی دریافته‌اند که طرح مارشالی برای افریقای جنوبی وجود ندارد و به محض آنکه افریقای جنوبی به یک دموکراسی بدل شود، می‌گذارند که آنها سقوط کنند.این است که آنها آموختند باید میان سفیدها و سیاهها همکاری به‌وجود آورند. و این در حالی است که

افریقای سیاه این را به هنگام استعمارزدایی درنیافت. بنابراین، اگر جنوب فقط برای انجام آنچه به او گفته می‌شود و برای دست‌یافتن به پول به راه دموکراسی می‌رود مطلقاً به هیچ دردی نمی‌خورد. آنچه ضروری است، این است که این جوامع، در جهت نیازهای صرفاً دموکراتیک تحول یابند و نه به خاطر تصویری که ممکن است نزد شمالی‌ها داشته باشند. این بدان معناست که شاید لازم باشد که در برخی موارد چیزها از حد خود فراتر روند. شاید در برخی از کشورها دوره‌های گذار بیش از حد خشن بوده‌اند. کسی چه می‌داند؟ شاید تغییر جهتی که توسط انقلاب اسلامی به‌وجود آمده امکان خواست حقیقی دموکراتیک را در دل کشورهایی به‌وجود آورد که اگر هنوز رژیم شاه در کار بود، این حد از قدرت را در کف نمی‌داشتند. در زمینه‌ای دیگر، آنچه در افریقا توجه مرا به خود جلب می‌کند، تفاوت میان مستعمره‌های سابق فرانسه و انگلستان است. به مستعمره‌های سابق فرانسه، با وجود پول فراوانشان، اجازه داده نشد که خیلی دور بروند و، درنتیجه، خواست دموکراتیک در آن سرزمینها بسیار گنگ است؛ چرا که این خواست، نزد مردم، عبارت است از اینکه دیکتاتور کشور کنار برود، و نزد دیکتاتور عبارت است از رسیدن پولی از طرف غربی‌ها. حال آنکه، در مستعمره‌های پیشین انگلستان جریان امور در جهت دورشدن از آشفتگی است. من در اینجا بویژه به مستعمره‌هایی نظر دارم که دولتهای خود را به‌وجود آورده‌اند و امروز بحدی از پختگی دموکراتیک درونی دست یافته‌اند. بنابراین، من فکر می‌کنم که در مقابل الگوی مناطق تحت نفوذ فرانسه در افریقا که از خارج اخذ شده است، مستعمره‌های سابق انگلستان درس استعمارزدایی بهتری می‌دهند. و فکر می‌کنم که افریقای جنوبی‌ها توان آن را دارند که این موقعیتهای سیاسی نوین را خلق کنند. اما نباید در نمایشی که غربی‌ها در آنجا بازی می‌کنند دموکراسی هم یکی از صحنه‌ها باشد، بلکه باید جزءِ لایتجزای تاریخ این مردم باشد. دموکراسی با پول خریداری نمی‌شود و از خارج به دست نمی‌آید بلکه، همچون اروپا، از رهگذر تلاطمهای سیاسی درونی حاصل می‌شود.

□ شمال می‌بایست سعی کند که درس خوبی از دموکراسی به جنوب بدهد. اما نظر شما، بر اساس کتاب «دیکتاتور لیبرال»، چنین نیست. به‌نظر شما دموکراسی لیبرال از رهگذر هر آنچه می‌خواهد آن رااز میان ببرد تحکیم می‌شود و، بنابراین، نمی‌تواند بدون دشمن به حیات خود ادامه دهد.

□ بله، دقیقاً همین‌طور است. روشن است که این تمدن عام‌گرا، عام نیست. این تمدن فقط از لحظه‌ای توانست توسعه پیدا کند که در مکان و فضایی خاص محدود شد و دشمنی برای خود انتخاب کرد. این تمدن عناصر چندانی را در اختیار ندارد که بتواند با آنها به گونه‌ای ایجابی خود را تعریف کند. درنتیجه، با عناصری مخالف و به گونه‌ای سلبی خود را تعریف می‌کند. بنابراین همیشه یک دشمن وجود دارد. من بخوبی از آنچه می‌توان از این جامعه انتظار داشت آگاهم. به‌نظر من این جامعه از هیچ عمومیتی برخوردار نیست؛ بلکه در اصول و گفتمان خود چنین است، اما بخوبی بر جوامع متقابل و متضاد خود تکیه می‌کند.

□ پس هر کس در موضع خود باقی می‌ماند. چه کسی باید نخستین گام را بردارد، جنوب یا شمال؟

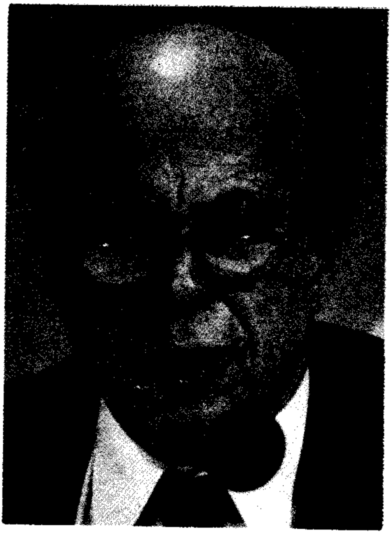
□ کشورهای شمال بیش از کشورهای جنوب یک بلوک واحد و متحدند. توان دست زدن به ابتکارهای سیاسی در این زمینه، در شمال، در حال حاضر بسیار ضعیف است. نقش انسانی اتحاد شوروی فقط در پایان کار نمایان شد، یعنی درلحظه‌ای که مردی توفیق آن را یافت که سیستم را به‌سوی انهدام راهبری کند. من گمان می‌کنم که در حال حاضر هیچ‌کس توان چنین کاری را در اروپای غربی یا امریکا ندارد، چراکه سیستم قوی‌تر از سیاستمداران است. سیاستمداران تنها زیرمقوله‌ای از کل سیستم هستند؛ حال آنکه در کشورهای جنوب خوداتکایی و استقلال سیاسی بیشتر است.

□ پس، از نظر شما، آیندهٔ بشریت در کشورهای جنوب که در سطح اوتوپیای سیاسی خالص‌تر از کشورهای شمال هستند رقم می‌خورد؟

□ من فکر می‌کنم که اوتوپیای سیاسی جدید در جنوب زاده می‌شود، و این نه به آن دلیل است که شمال دیگر اندیشه‌ای ندارد بلکه به آن دلیل است که در سطح سیاسی، شمال واکنش شدیدی نظیر جنوب نشان نمی‌دهد.

□ ژان کریستف روفن متشکرم.

اوت ۱۹۹۴



پیـر هـاسـنر

Pierre Hassner

☐ شما در ۱۹۳۳ در بخارست به‌دنیا آمده‌اید. در ۱۹۴۸ به پاریس پناهنده شدید. در ۱۹۵۷ وارد «مؤسسهٔ ملی علوم سیاسی» شدید و امروز وزیر پژوهش در C.E.R.I و استاد «انستیتو مطالعات سیاسی» هستید. شما شاهد سقوط نازیسم و کمونیسم بودید. زمانی که نگاهی به گذشته می‌اندازید، به همهٔ این سالهای دشوار سلطه گری، جنگ سرد، و مبارزه برای دموکراسی، برای عصر حاضر چه درسهایی می‌گیرید؟

☐ نخستین عبارتی که به ذهن من می‌رسد، آسیب‌پذیری بشریت به دو معنی است. از یک سو، اگرچه تصور می‌کنم که به‌هیچ‌وجه ممکن نباشد، ولی احتمال دارد در یک جنگ هسته‌ای نسل بشر نابود شود. از دیگر سو، گمان می‌کنم که بشر همواره بسیار آسیب‌پذیر است، بدین‌معنی که دیگری را حرمت نمی‌نهد. زدوخوردهای یوگوسلاوی سابق نمایانگر این نکته است. بنابراین، امکان فاجعه یا وحشیگری همیشه وجود دارد. وقتی من با افرادی

صحبت می‌کنم که همواره در یک کشور آزاد زیسته‌اند، همیشه علی‌رغم همه چیز به خطر آسیب‌پذیری می‌اندیشم و تصور می‌کنم دو خطر بزرگ توتالیتاریسم، یعنی فاشیسم و کمونیسم، واقعاً از سر گذشته است، اما این احساس را ندارم که قضیه خاتمه یافته و همواره حس می‌کنم که خطر توتالیتاریسم روی دیگر دموکراسی لیبرال است و امکان وقوع آن همواره وجود دارد. درست است که جوامع غربی تنها جوامعی هستند که می‌دانم در آنها امید دستیابی دوباره به تعادل و تحلیل مخالفتها به صورت خوب یا بد وجود دارد. مثلاً هر بار که من به ایالات متحد نگاه می‌کنم از عقل‌گریزی امریکایی‌ها متأثر می‌شوم، ولی در عین حال آنها هرگز اسیر نازیسم یا کمونیسم نشده‌اند. شاید تجربهٔ زندگی در رژیمهای مختلف و مهاجرت به من امکان می‌دهد این احساس را به صورتی عادی و آزاد نداشته باشم. از یک سو، همواره حس می‌کنم که هیچ چیز ابدی نیست ولی، از دیگر سو، تصور می‌کنم که جامعهٔ فردگرا و اقتصادی ما آسیب‌پذیر است، زیرا نیاز به چیزهای دیگر می‌تواند آشکار شود. پس، بنا بر تجربیات من، پیشرفتی برای بشر هست، زیرا نه‌تنها جنگ سوم جهانی رخ نمی‌دهد و کمونیسم و فاشیسم دیگر از میان رفته‌اند بلکه، درعین‌حال، نمی‌توانم به فلسفه‌هایی چون فلسفهٔ فوکویاما معتقد باشم که می‌گوید ما در همه جای جهان به سوی دموکراسی پیش می‌رویم. البته من این امکان را رد نمی‌کنم، ولی می‌بینم که همواره ممکن است حوادثی روی دهد که منجر به سیری قهقرایی شود. همان‌طور که می‌دانید، آلکساندر کوژِو اظهار می‌دارد که تاریخ با هگل و با نبرد ینا خاتمه یافته است. او فاشیسم را به هگل‌گرایی راستگرا و کمونیسم را به هگل‌گرایی چپگرا تعبیر می‌کند، و می‌گوید از هگل به بعد هیچ اتفاقی روی نداده است. می‌خواهیم این نکته را باور کنیم، اما دو جنگ جهانی، توتالیتاریسم، گولاک، آشویتس، و نظایر اینها رخ داده است. بنابراین، مسائل جانبی دیگری از این دست نیز می‌تواند وجود داشته باشد و عمیقترین مسئله پرسشی است که من تنها پاسخی ابتدایی به آن دارم. مسئله این است که بدانیم آنچه ما ترجیح می‌دهیم، یعنی دموکراسی

لیبرال، یا جامعهٔ شفاف که در آن افراد با هم سخن می‌گویند، تنها به جنبهٔ استدلالی و عقلانی بشر می‌پردازد، حال آنکه، جنبهٔ دیگری هست که نیازمند چیزی مطلق، مقدس، و خشن است. پس همواره خطر بازگشت آنچه پس زده شده است وجود دارد، یعنی آنچه نمی‌تواند در جامعهٔ امروز به‌طور عادی مسائل خود رابازگو نماید. بنابراین، علی‌رغم تمام اینها، من نتیجه می‌گیرم که طرفدار آزادی و برابری‌ام اما، درعین‌حال، در مورد تاریخ تردید دارم. من در مورد کافی و وافی بودن دموکراسی‌های لیبرال به‌عنوان پاسخ نهایی مرددم، اگرچه مانند چرچیل می‌پندارم که تمامی راه‌حل‌های دیگری که ما جست‌وجو نموده‌ایم به سیستم‌های بدتری می‌انجامد.

□ بنابراین شما فکر می‌کنید که خشونت به‌عنوان دستاورد مهم حیات ملتها باقی می‌ماند.

□ بله، این همان چیزی است که من در مقدمهٔ آخرین کتابم به نام خشونت و صلح، که گزیده‌ای از مقالات سی سال است، بازگو کرده‌ام. زیرا از دو دادهٔ آماری متأثر شده‌ام. نخست اینکه، بیشتر جنگها جنگهای داخلی هستند و دیگر اینکه، بیشتر کشته‌ها از آنِ جنگهای جهانی نیستند، بلکه افرادی هستند که به دست دولت خود کشته می‌شوند. بنابراین، من گمان می‌کنم که در غرب چیزی روی داده است که می‌تواند در جای دیگر نیز رخ دهد، یعنی نبرد میان دولتهای ملی و ایالات، که امری رایج بوده، به‌گمان من به پایان رسیده است. این یکی از مسائل علوم سیاسی امریکاست که بدانیم آیا دموکراسی صلح می‌آورد یا به‌عکس. به‌هرحال، دیگر فرانسه و آلمان بر سر آلزاس و لورن جنگ نمی‌کنند. اما، از سوی دیگر، همان‌قدر که من به عدم‌وقوع جنگهای ملی در کشورهای دموکراتیک خوشبین هستم، می‌اندیشم که خشونت صرفاً از محدودهٔ جنگها فراتر می‌رود؛ زیرا اگر جنگ میان دولتها رو به کاهش است، به‌عکس، خشونت بیش از پیش افزایش می‌یابد. خیلی‌ها می‌گویند که هرچه

جنگ با خارج بیشتر باشد، خشونت در داخل یک ملت کمتر است. به همین ترتیب، در مورد نظامهای توتالیتر و نیز دموکراسی می‌پندارم که خشونت چیزی است که می‌تواند آشکار شود و جنگ میان دولتها تنها شکلی از این خشونت است.

□ شما نیز با رمون آرون همعقیده‌اید که همواره در مورد خشونت در روابط میان دولتها به بحث پرداخته است. اما آیا تا به حال تلاش نموده‌اید که به عدم‌خشونت بیندیشید؟

□ من به موضوع عدم‌خشونت پرداخته‌ام؛ اندکی هم به جنبشهای صلح‌طلبانه که بیست سال است به آنها علاقه‌مندم. باید بگویم که ترجیح می‌دهم توجه زیادی به آنها نکنم، زیرا من در مکتب رمون آرون پرورش یافته‌ام که بر موازنهٔ وحشت تأکید می‌کند. به یاد می‌آورم که در دوران تحصیلاتم، یک سال (سال ۱۹۵۶) را در دانشگاه شیکاگو گذراندم. در آنجا در کنفرانسی دربارهٔ مجارستان با دانشجویان هندی آشنا شدم. نیز به‌خاطر می‌آورم که از دست دانشجویان هندی خشمگین شدم. زیرا آنها می‌گفتند چرا مجارهای به‌ستوه‌آمده از دست تانکهای شوروی شیوهٔ عدم‌خشونت گاندی را نمی‌پذیرند. بدین طریق آنها می‌خواستند اخلاق را وارد سیاست بین‌المللی کنند، و من آن روز فکر می‌کردم که عدم‌خشونت تا حدودی بستگی به حسن نیت ستمگر صاحب قدرت دارد. چنین چیزی در مورد انگلیسی‌ها صادق است، اما آیا در مقابل استالین یا هیتلر نیز چاره‌ساز است؟ ولی امروز به خود می‌گویم شاید برای مدت کوتاه عدم‌خشونت بتواند کاری از پیش برد. مثلاً پنج نفری که به میدان سرخ مسکو رفتند تا علیه تهاجم به چکسلواکی در ۱۹۶۸ اعتراض کنند، یا سولژنیتسین در خلال مقاومتش، توانسته‌اند به شیوهٔ خود در سقوط رژیم کمونیستی روسیه سهیم باشند. فکر می‌کنم زمانی که ناراضیان عاری از خشونت در جایی وجود داشته باشند، این خود ثمربخش است. پس

من آماده‌ام عدم‌خشونت را تحولی تازه بخشم. در مقابل، آنچه را دوست ندارم فرمول جنگ هربرت مارکوزه است که از «خشونت نهادی‌شده» سخن می‌گوید. زیرا مستلزم آن است که همه‌چیز را در یک راستا قرار دهیم و بگوییم کودکانی که از فقر تحلیل رفته‌اند حاصل خشونت دموکراسی آزادند. این صوفیگری است. زیرا حتی اگر من هم مانند ماکیاولی بگویم که در آستانهٔ بنیانگذاری رژیم‌های سیاسی همیشه خشونت وجود دارد، نمی‌توانم تفاوت میان حکومتی راکه پلیس و ارتش دارد و آنها را به‌صورت منفی علیه مردم به کار می‌برد و مردم در وحشت دائمی از تفتیش عقاید و تصفیه به‌سر می‌برند با دولتی دموکراتیک که توسط مردم، یا دست‌کم به شیوه‌های پارلمانی، اداره می‌شود نادیده بگیرم. پس گمان می‌کنم که باید میان ویژگی خشونت فعال و مفهوم خشونت ساختاری تمایز قائل شویم. و نیز تصور می‌کنم زمانی که خشونت اقتصادی یا حتی خشونت تبلیغات مطرح می‌شود، جا دارد از مفهومی از خشونت که ورای خشونت نظامی یا فیزیکی است سخن گفت. من بیش از پیش، همچون واسلاو هاول و سولژنیتسین، فکر می‌کنم که «نه» گفتن به خشونتِ زاییده از دروغ سیاسی قدرتی آنچنان عظیم دارد که نمی‌توان تصورش را کرد.

□ این بیشتر از «اخلاق اعتقاد» ناشی می‌شود تا از «اخلاق مسئولیت».

□ بله. من هم با شما موافقم. اما تصور می‌کنم که در مفهوم عدم خشونت میان مخالفت فعال و جمعیت منفعل تفاوت هست. در یکی از کتابهای هاول فصل خوبی است دربارهٔ بقالی که در یک کشور کمونیستی زندگی می‌کند و مغازه‌اش لوحی دارد که بر روی آن این نوشته به چشم می‌خورد: "زحمتکشان همهٔ کشورها متحد شوید." او طبعاً لحظه‌ای هم به این نوشته اعتقاد پیدا نمی‌کند، اما خود را مجبور می‌کند به آن اعتقاد داشته باشد. اما یک روز او به جنبهٔ مضحک این قضیه پی می‌برد. او دیگر ترس کمتری از رژیم

دارد و دیگر این لوح را در مغازه نمی‌گذارد. اما آیا این عمل وی یک مقاومت عاری از خشونت است؟ شاید، اما این عمل همانند رفتار کسانی نیست که تحصن می‌جویند و اعتصاب غذا می‌کنند. پس در انفعال عدم‌خشونت درجات متفاوتی وجود دارد. همان‌گونه که می‌بینید، من از آرون که در درجه‌بندی و تمایزات استاد من است حساسترم، درحالی‌که رمون آرون اندیشه‌ای دوگانه‌تر دارد. او از یک سو جنگ را می‌بیند و از دیگر سو صلح را. اما، به‌عقیدهٔ من، میان خشونت عمدی جنگ و تروریسم، از یک سو، و انفعال ساده در قبول خشونت، از سوی دیگر، تفاوتی هست. درنتیجه، اگر چون ماکس وبر «اخلاق اعتقاد» و «اخلاق مسئولیت» را از یکدیگر تمیز دهیم، در این تقسیم‌بندی چیزی تصنعی وجود دارد؛ وانگهی وبر خود می‌گوید که، در سیاست، آمیزش این دو لازم است. زیرا همیشه نمی‌توان اخلاق را کنار گذاشت و از جانب دیگرنمی‌توان کاملاً اخلاقگرا بود و واقعیت امور را نادیده گرفت. پس من بیشتر به یک محدودهٔ میانی قائلم تا به تضاد بنیادی میان «اخلاق اعتقاد» و «اخلاق مسئولیت».

□ بعد از مسئلهٔ خشونت کمی به صلح بپردازیم. به عقیدهٔ شما در دنیایی آکنده از پیچیدگی و ناامنی که همان دنیای ماست، میان فرهنگهایی که بر اساس توتالیتاریسم بنا نشده باشند چه گفت‌وگویی را می‌توان انتظار داشت؟ فکر می‌کنید آیا می‌توان هنوز هم به اندیشهٔ «حکومت غایات» کانت، به عنوان بینشی عملی برای روابط بین‌المللی، توسل جست؟

□ در سؤال شما چیزهای متعدد هست. پیش از هر چیز، مفهوم فرهنگ و گفت‌وگوی فرهنگها مطرح است. من در بطن فرهنگ غرب پرورش یافته‌ام، زیرا در عین حال فرانسوی، رومانیایی، یهودی، و تا حدودی کاتولیک هستم. اما حتی اگر شناختی از فرهنگهای دیگر نداشته باشم، دست‌کم اشتباه می‌دانم که فرهنگها را همچون هانتینگتون به صورتی یکپارچه در نظر آورم،

زیرا فکر می‌کنم ثابت شده است که حتی بنیادگرایی پدیده‌ای مدرن است و واکنشی است علیه مدرنیته. به عبارت دیگر، مسئلهٔ هویت مطرح است؛ اما در مورد یک فرهنگ هرگز نمی‌توان گفت که فرهنگ یک چیز است و لاغیر، همان‌گونه که می‌گوییم این چیز همین است و نه هیچ چیز دیگر. فرهنگ چیزی بسیار پیچیده است. به‌عنوان مثال، بنگلادش را در نظر بگیریم که نخست وحدت دینی را برگزید و جزو پاکستان گردید و سپس با ایجاد اصلاحات و دستیابی به یک وحدت زبانی از پاکستان جدا شد. پس هر ملتی و هر فردی در هویت خود عناصری گوناگون را داراست. هویت از هیچ ساخته نشده است. مسلماً همواره می‌توان اغراق نمود و گفت که هویت چیزی کاملاً معین است. مثلاً من می‌توانم دوست داشته باشم خود را مثل یک جوان بیست‌سالهٔ زیبا، بلندقد، و موبور درست کنم. اما از خلال آنچه هست و آنچه داریم همواره فرایند گزینش روی می‌دهد که موجب برتری یک جنبه بر سایر جنبه‌ها می‌شود. خلاصه اینکه، من نسبت به نقطه‌نظرات هانتینگتون نظر خوشی ندارم. از سوی دیگر، میان جامعه‌گرایان و فردگرایان در ایالت متحد اختلاف وجود دارد. دریک طرف جان راولز و در طرف دیگر مایکل والرز قرار دارد. در این مناظره، اندیشهٔ کانتی «حکومت غایات» مطرح است. من دارای طبعی فردگرا هستم، اما طرفدار کانت باقی می‌مانم و، علی‌رغم همه‌چیز، فکر می‌کنم که «جوهر بنیادین» این اختلاف‌نظر مسئلهٔ حرمت فرد انسانی است. در عین‌حال فکر می‌کنم که در نقد جامعه‌گرا چیزی واقعی هست و آن این است که بشر موجودی بی‌نام‌ونشان نیست، بلکه موضوع قانون اخلاقی است و حقوقی دارد. این تا حدودی همان چیزی است که هگل در مورد اخلاق کانتی می‌گوید. مرحله‌ای از امر عام وجود دارد که حرمت فرد انسانی است، اما درعین‌حال این افراد کسانی هستند که در کالبد اخلاقیات، فرهنگ، و دین تجسم یافته‌اند. این بحثی است که امروز نیز در فرانسه و ایالات متحد در باب چندفرهنگ‌گرایی وجود دارد. آیا اگر کسی بخواهد فرانسوی یا امریکایی باشد باید از هویت گذشتهٔ خود بیرون آید؟ آیا باید فردی غیرمذهبی و جمهوریخواه شود و در

مدرسه بیاموزد که نیاکانش، یعنی اقوام گل، موبور بودند؟ اما اگر در جوامع مجزایی به‌سر بریم، بدین معنی است که تحت یک تابعیت جدا زندگی می‌کنیم، و شاید زیر نفوذ رئیس دینی خود و شرایطی از این قبیل باشیم. بنابراین، از آنجا که خود من یک مهاجر رومانیایی هستم، نسبت به این مسئله بسیار حساسم. من بیش از اغلب فرانسوی‌ها طرفدار حقوق اقلیتها هستم. اما با این حال باید توجه داشته باشیم که جوامع افراد را سرکوب می‌کنند. مثلاً در حال حاضر در بلژیک، در برخی از نواحی فلاندر، شما حق ندارید فرانسه بیاموزید یا بگذارید فرزندانتان فرانسوی بار آیند. به یاد می‌آورم نویسنده‌ای اسلواکی می‌گفت که مقاومت در برابر حکومت خودکامهٔ کمونیستی آسانتر از تحمل وضعیت فعلی است. زیرا امروز که آزاد هستیم و با خویشانمان به سر می‌بریم، هر بار که بخواهیم نه به نام اسلواکی بلکه به نام خود سخن بگوییم، ممکن است از سوی جامعه‌مان خائن قلمداد شویم. پس، مثل همیشه، در اینجا دیالکتیکی دشوار است برای آشتی‌دادن حقوق اقلیتها و حقوق افراد، نه فقط در برابر یک دولت سرکوبگر بلکه، بویژه، در برابر جامعهٔ خود. و من می‌بینم که این موضوع برای کانت جالب است. زیرا او مبارزه می‌کرد برای اینکه آموزش به گویش لتونیایی حفظ شود. پس کانت هم بر عمومیت انتزاعی فرهنگها تأکید می‌کرد.

□ دوست دارم به موضوع عمومیت بپردازیم. گمان می‌کنم تا به امروز ملت در ذهن مردم مفهومی عام بوده است. اما آیا فکر می‌کنید با کنارگذاشتن ملت، مفاهیم عام دیگری می‌توانند جایگزین مفهوم «ملت» شوند و در بافت روابط میان حکومتها مفاهیمی عملی باشند؟

□ بله. می‌بینم که ملت، به‌لحاظ تاریخی، مفهومی هم کهنه و هم پیچیده است. شکلی است میان عام و خاص، بین اجتماع (société) و جامعه (communauté) از سوی دیگر، در حال حاضر چیز تازه‌ای پدیدار نمی‌شود.

من افرادی را که از ملت به صورت یک مفهوم عام سخن می‌گویند تا حدودی مثل افلاطون می‌دانم که در مورد جامعهٔ یونان سخن می‌گفت. در اینجا ارزش موضوع را در زمانی می‌بینیم که رو به نقصان است. هنوز نمی‌دانیم چه چیز جای ملت را می‌گیرد. اعتراف می‌کنم که من یک اروپایی سرخورده هستم که هنوز کاملاً فکر اروپا را رها نکرده است. می‌اندیشیدم که با فدرالیسم و پیوندهای فراملیتی می‌توان با اروپا چیزی را ساخت که جانشین ملت باشد.اما در حال حاضر احساس می‌کنم که چنین نمی‌شود، و اروپا کارآمدتر از حکومتهای ملی نیست و همان هویت‌سازی عاطفی و اخلاقی را موجب می‌شود که ملت موجب می‌شد. پس من با برتراند باری که می‌گوید این پایان مملکت است موافق نیستم. مثلاً با ماهواره، شبکهٔ اینترنت، و فاکس مملکت بتدریج مفهوم کلاسیک خود را از دست می‌دهد اما،با وجود همهٔ این چیزها که گفته می‌شود، روی کاغذ و از نقطه‌نظر سیاسی و حقوقی ترکیب عام و خاص همواره بر اساس دولت حاکم در مملکتی خاص بنا شده است. آنچه بدبینی مرا در مورد نظام بین‌المللی جدید برمی‌انگیزد این است که احساس می‌کنم دولت ملی بتدریج منسوخ می‌شود، اما نه به نفع شکل دیگری از اتحاد یا سازماندهیهای فراملیتی چون سازمان ملل متحد، بلکه به نفع پدیده‌های فراملیتی دولت‌ستیز که همان کارتل‌ها، مافیاها، و فرقه‌هایی با ماهیت فراملیتی هستند، اما عام نیستند، بلکه اگر خاص‌تر از دولتها نباشند، به همان اندازه خاصند.

□ آیا در پایان قرن بیستم دموکراسی می‌تواند به‌عنوان اصلی جهانی برای نزدیکتر کردن کشورها و برای نزدیکتر کردن غرب و شرق به هم به‌شمار رود؟

□ نخست، همان‌گونه که گفتم، من شرق را خوب نمی‌شناسم. دوم اینکه، کسانی هستند که در فرانسه از پایان دموکراسی و ایجاد شبکه‌ها سخن می‌گویند و اینکه شکاف میان بخش دولتی و خصوصی و اقتصاد و سیاست

بیش از پیش محو می‌شود. این بدین معنی است که بشر تنها از خلال شبکه‌ها زندگی می‌کند.در عین حال، ما نیاز به چیزی داریم که احساس هویت و ریشه گرفتن را بدهد و نیز احساس ارتباط با عام را. با این حال فکر می‌کنم کافی است اندیشهٔ دموکراسی یا جمهوری را تعریف کنیم. مسلماً دموکراسی تنها به معنی داشتن پارلمان یا رأی‌گیری نیست، بلکه این اندیشه است که مشروعیت از مردم سرچشمه می‌گیرد و اینکه دولت در برابر چیزی جز خودش مسئول است. به نظر من، امروز جز در کشورهای غربی بسیار دشوار است که بتوان دموکراسی داشت، زیرا همواره برای مشروعیت اصول دیگری مطرح می‌شود جز اصولی که در دموکراسی مطرح است. این چیزی است که شرایط اعمال دموکراسی را دشوار می‌کند. حتی در اروپا، مسئلهٔ اصلی برای برخی از روشنفکران، ازجمله کسانی که برای نشریهٔ اسپری کار می‌کنند، بازآفرینی سیاست است. در عین حال، من به کسانی چون شونمان می‌خندم، زیرا بینشی اساطیری از جمهوری فرانسه دارند و به عقیدهٔ آنان لیبرالیسم و حقوق بشر از ملت سرچشمه می‌گیرد. به تصور من، لیبرالیسم چیزی بس شکننده است. باید تا مرز لیبرالیسم پیش رویم، بی‌آنکه از آن نزول کنیم. پس، خوب یا بد، ما در غرب در جوامع باز به‌سر می‌بریم، در جایی که، برخلاف دموکراسی باستان که بر اساس بردگی بنا شده بود، ما تنها با ساختن سیاست و با گردهم‌آمدن در میدان شهر یا سپردن اقتصاد به دست زنان و بردگان به‌سر نمی‌بریم. ما افراد جامعهٔ مدرن، افرادی اقتصاددانیم و اهل کار در بخش خصوصی. من فکر می‌کنم که اگر بکوشیم به آن دموکراسی بازگردیم، بنابر گفتهٔ بنژامن کنستان، گرفتار استبدادی موحش خواهیم شد. اما در عین حال، در این جهان فردگرا باید، به هر قیمتی، جزیره‌هایی به‌صورت جوامع کوچک پدید آورد. این خود شکل دیگری است. ظاهراً با فدراسیون‌ها کار پیش نمی‌رود، اما من طرفدار فدرالیسم هستم. من فکر می‌کنم نمی‌توان خواستار جامعه‌ای یکپارچه بود، زیراکه این به‌منزلهٔ فاشیسم یا توتالیتاریسم است. اما باید در محدوده‌ای کوچکتر سعی در ایجاد انجمنهایی کنیم و حتی‌الامکان یک سیاست مبتنی بر

جوامع کوچک را ایجاد کنیم. در اینجا نیز میان نیاز به سیاست و نیاز اقتصادی و اجتماعی باید حدی را مشخص نمود.

□ پس برای کسی چون شما جامعهٔ مدنی، به‌عنوان مفهومی عملی در نظام زندگی درونی ملتها و هم در زندگی بین‌المللی، بیش از پیش اهمیت می‌یابد.

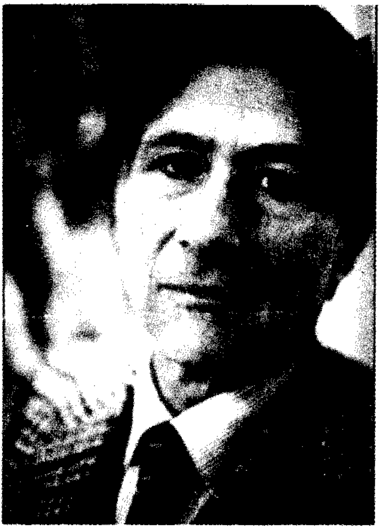
□ بله، اما همهٔ مسئله این است که بدانیم جامعهٔ مدنی چیست. شما با کار هانا آرنت آشنایید و مسلماً می‌دانید که او از تباهی سیاست به نفع مقولهٔ اجتماعی شکوه می‌کند. اما من می‌اندیشم زمانی که ما، با صحبت از نارضایتی در اروپای شرقی، از مقاومت جامعهٔ مدنی در برابر دولت حرف می‌زنیم، کاملاً ضدسیاست هستیم و به شیوه‌ای اخلاقی توتالیتاریسم را رد می‌کنیم. اما حال برای یک بار هم که بساط نظام توتالیتر برچیده شده، باید به سیاست پرداخت و به گمان من دیگر نمی‌توان همچون گذشته موضوع جامعهٔ مدنی را پیش کشید. به‌نظر من، جامعهٔ مدنی دارای سه معنی است: یکی جامعهٔ مدنی ضدتوتالیتر است که اسطورهٔ نارضایتی نیز آن را همراهی می‌کند. در وهلهٔ دوم، می‌توان از جامعهٔ مدنی به مفهوم جامعهٔ خصوصی و سپرده‌شده به بخش خصوصی یعنی «هر کس برای خود» سخن گفت. در این راستا، تصور می‌کنم باید در کشورهایی که از حکومت همچون یک ملک خصوصی استفاده می‌کنند، حکومت را غیرخصوصی ساخت. در وهلهٔ سوم، در جامعهٔ امروز که جنبهٔ اجتماعی مطرح است و نه شهروندی، بیشتر می‌توان از جوامع شهروندی (civiques) سخن گفت تا از جوامع مدنی(civiles). در اینجا مسئلهٔ اصلی این است که بدانیم چگونه می‌توان جامعه را، با ایجاد پلی به امرعام با عبور از جامعه، قربانی نکرد. این همان کاری است که هگل سعی در انجام دادن آن نمود. اما هگل خود متوجه شد که نظریه‌اش موفقیت‌آمیز نیست، زیرا تنها رابطهٔ با حکومت پرداخت مالیات و انجام خدمت نظامی است. حتی امروز زندگی در یک حکومت هگلی یک زندگی خصوصی است. از این روست که هگل

گاهی برای آنکه شهروندان را متحد کند خواستار جنگ بود. پس یک بار دیگر نیز جامعهٔ مدنی چون یک معمای حل‌نشده می‌نماید. من با اهمیت جامعهٔ مدنی موافقم؛ اما اگر به جامعهٔ مدنی مفهومی غیر از مفهومی که هگل به آن می‌دهد بدهیم، یعنی نه فقط به‌عنوان «نظام نیازها» بلکه در مقام دنیای جامعه؛ مسلماً این همان چیزی است که غرب و شرق نیازمند آنند.

□ اما آنچه بیش از چهار قرن است که نیروی مدرنیته را در غرب می‌سازد، همانا ساختار دولت به‌عنوان یک ماشین سازمان‌دهندهٔ جامعه است. شما از بینش هگل دربارهٔ جنگ به‌عنوان یک عامل وحدت ملتها سخن گفتید. اما اگر همان‌گونه که شما فکر می‌کنید، در دنیای امروز جنگ بیش از پیش ناممکن است، چگونه حکومتها می‌توانند وحدت سیاسی خود را حفظ نمایند؟

□ دقیقاً احساس من این است که در یک دولت ملی بحران بیشتری وجود دارد تا در ملت، و اینکه مشروعیت دولت بیش از پیش کاهش می‌یابد. در حال حاضر، دولت در میان تقاضای مردمی که نمی‌خواهند مالیات بیشتری بپردازند اما حقوق اجتماعی بیشتری می‌خواهند، و مقتضیات پولی و اقتصادی جامعهٔ بین‌المللی گرفتار آمده است. پس گرایشی به بسته‌شدن وجود دارد. اگر یک دولتِ در درون مستبد و در خارج محافظه‌کار وجود داشته باشد، دستاوردهای جامعهٔ مدنی و لیبرالیسم بیش از پیش از میان می‌رود. به‌عکس، حکومت از بالا منحل می‌شود، یعنی دستگاه دولت دیگر نمی‌تواند در برابر فشارهای داخلی و خارجی تاب آورد. این شاید مهمترین تنگنای مدرنیتهٔ ما باشد که باید تلاش در حل آن نمود.

تابستان ۱۹۹۵



ادوارد سعید

Edward Said

□ ابتدا به‌خاطر قبول این مصاحبه از شما تشکر می‌کنم. برای شروع بحث مایلم از زندگی شخصی و تجارب گذشتهٔ شما بپرسم و اثری که این تجارب بر اندیشه‌تان گذاشته است. شما در نوامبر ۱۹۳۵ در اورشلیم در خانواده‌ای مسیحی به دنیا آمدید. آیا خاطراتی از دوران گذشته به یاد دارید؟

□ بین سالهای ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۷ در اورشلیم زندگی کرده‌ام. طی این سالها اورشلیم تحت سلطهٔ بریتانیا بود. خانواده‌ام یکی از خانواده‌های مسیحی اصیل و مادرم اهل ناصره بود. طی آن سالها در شهرهای اورشلیم و قاهره زندگی می‌کردیم، چون پدرم در این دو شهر مشغول به کار بود. بنابراین اورشلیم در نظر من شهری بریتانیایی بود و جدایی کاملی میان یهودی‌ها و اعراب به چشم می‌خورد. در آن زمان یهودی‌های ساکن اورشلیم از دو تیره بودند: یکی یهودی‌های هاسیدیک که در بخش ارتدوکس‌نشین اورشلیم زندگی می‌کردند و گروه دیگر یهودیان اروپایی بودند که به اورشلیم مهاجرت

کرده بودند. از آن روزگار، پسری یهودی را به یاد دارم که در مدرسهٔ سنت جورج همکلاسم بود. مدرسهٔ سنت جورج، مدرسه‌ای مختلط و وابسته به کلیسای انگلستان بود. نام آن پسر دیوید ازار بود و تنها کسی است که از سال ۱۹۴۷ به یاد دارم. دیوید تنها پسر یهودی کلاس و فردی کاملاً مستقل بود. رابطه‌ای دوستانه با او داشتم که به صمیمیت منجر شد. در آن زمان اورشلیم به دو بخش تقسیم شده بود؛ خانوادهٔ من در یک قسمت شهر و خانوادهٔ دیوید در بخش دیگری بودند. برای رفتن از بخشی به بخش دیگر باید از پستهای بازرسی ارتش انگلستان عبور می‌کردیم. شرایط دههٔ ۱۹۴۰ کاملاً متشنج بود و انفجارهای زیادی به وقوع می‌پیوست. به‌خاطر دارم که آن زمان دربارهٔ وقایع تروریستی ایرگون مطالبی خواندم، آنها چند سرباز انگلیسی را اعدام کرده بودند. اورشلیم به نظر من شهری دلگیر بود و جاذبه‌ای نداشت و از ویژگیهای مذهبی برخوردار بود.

□ آیا آن زمان تحت‌تأثیر مسئلهٔ هویت قرار داشتید؟

□ نه، نه به طور جدی، چون من در آن بخش از جهان به دنیا آمده بودم و به یاد دارم پدرم هم که در آن شهر قدیمی پرورش یافته بود و بعدها هم که با ما در این شهر زندگی می‌کرد، همیشه به من می‌گفت که از اورشلیم متنفر است. اورشلیم برای او نمود مرگ بود. باید بگویم برای من هم یادآور مرگ است. می‌دانید که در آن زمان هیچ نوع سرگرمی در اورشلیم نبود. چند سینما داشت که فقط دو تا از آنها متعلق به اعراب بود. فقط می‌توانستیم به سینمای اعراب برویم، نه سینمای یهودی‌ها و آنها هم همین‌طور. تشنج در شهر زیاد بود و سربازان انگلیسی همه‌جا حضور داشتند. با اینکه زادهٔ اورشلیم بودم، هیچ حسی از هویت و وابستگی نسبت به آن شهر نداشتم، جز اینکه خانواده‌ام اهل آنجا بودند.

□ بعدها، در سال ۱۹۴۷، با خانواده‌تان به قاهره رفتید و وارد کالج ویکتوریا شدید؟

□ بله،ما به قاهره رفتیم و من تا سال ۱۹۵۱ دوسالی در آن کالج بودم.

□ آیا آن زمان عقاید سیاسی هم داشتید؟

□ بله، اما سیاسی از آن جهت که همگی مخالف انگلستان بودیم. کالج ویکتوریا مدرسه‌ای انگلیسی بود. گرچه تعداد اندکی از دانش‌آموزان انگلیسی بودند، همهٔ معلمها و استادها انگلیسی بودند. استادان کالج نژادپرست نبودند، ولی نسبت به آنها نوعی تنفر احساس می‌کردم، چون از اعراب طوری سخن می‌گفتند که گویی اعراب گونه‌ای متفاوت از دیگران هستند. می‌دانید که مؤسسه‌های بزرگ قاهره در آن زمان همگی مستعمراتی بودند. بنابراین اوقات بدی را سپری می‌کردم، و بالاخره به خاطر آنچه آنها «بی‌انضباطی» می‌نامیدند، از مدرسه اخراج شدم، اما درحقیقت به دلیل رفتار تحریک‌کننده‌ای بود که علیه استادانم داشتم. بنابراین پدرم این‌گونه صلاح دید که قاهره را ترک کنم و به ایالات متحد بروم. آن زمان او تبعهٔ امریکا بود، چون طی جنگ جهانی اول در ارتش امریکا خدمت کرده بود و در آن زمان با تابعیت امریکا در فلسطین زندگی می‌کرد. سپس به امریکا رفتم و وارد مدرسه‌ای شبانه‌روزی شدم و از آن موقع تاکنون مقیم امریکا هستم و پی‌درپی به خاورمیانه سفر کرده‌ام، اما تنها عضو خانواده هستم که در امریکا به‌سر می‌برم.

□ بنابراین بعد از اتمام دبیرستان به دانشگاه پرینستن رفتید و مشغول به تحصیل در رشته‌های ادبیات، فلسفه، و موسیقی شدید. چطور این سه رشته را با هم خواندید؟

□ رشته‌ای که خواندم تحت‌عنوان علوم انسانی بود و پیانو و تئوری

موسیقی هم می‌خواندم. همزمان در مدرسهٔ جولیارد نیویورک درس پیانو می‌خواندم و کنسرت‌های زیادی اجرا می‌کردم.

□ چرا موسیقی را به‌عنوان نوازندهٔ پیانو رها کردید؟

□ نمی‌خواستم نوازندهٔ پیانو باشم. زندگیم به‌عنوان پیانیست ارضا کننده نبود و به جای آن فلسفه و ادبیات خواندم.

□ چرا ادبیات؟ چه چیزی سبب علاقه‌مندی شما به ادبیات شد؟

□ خوب، خیلی چیزها. البته باید بگویم که امریکای دههٔ ۵۰ از نظر سیاسی جذابیتی نداشت. در آن زمان هیچ حادثه‌ای به جز مک‌کارتیسم روی نداد. باید اضافه کنم که دانشگاه پرینستن کاملاً ضدسیاست بود. هر کسی کتی به تن داشت و پیپی می‌کشید؛ خیلی شیک.

□ در آن زمان اوپنهایمر هم آنجا بود؟

□ بله، اما در دانشگاه درس نمی‌داد. اینشتین هم آنجا بود. پرینستن شهر کوچکی مملو از امریکایی‌های سطح بالا و پروتستان‌های آنگلوساکسون سفیدپوست (W:A.S.P.S) بود. دانشگاه پرینستن دانشگاه طبقهٔ حاکم بود، اما بیشتر ویژگی حزبی داشت تا دانشگاهی. در زندگی اجتماعی با هیچ زنی ملاقات نمی‌کردیم. گاهی برای تعطیلات به نیویورک و فیلادلفیا می‌رفتیم. بنابراین اغلب اوقات کار و مطالعه می‌کردم. آن دوران برایم فرصتی طلایی برای کسب علم بود. سپس یک سال با خانواده‌ام در مصر زندگی کردم و سرگرم نواختن پیانو و نوشتن شدم، یعنی از سال ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۸، بعد از بحران کانال سوئز.

□ در آن زمان تحت‌تأثیر چه نویسندگان و متفکرانی بودید؟

□ در مدرسه و دانشگاه استادان خوبی داشتم. اما استادان برجستهٔ امریکایی نبودند. بیشتر تحت‌تأثیر مطالبی قرار می‌گرفتم که می‌خواندم. گمان می‌کنم اولین تأثیر قوی فکری بعد از این بود که پرینستن را ترک کردم. اولین نفر ویکو بود. به یاد دارم آثار ویکو را سال **۱۹۵۳** خواندم و کاملاً تحت‌تأثیر آنها قرار گرفتم. دیگری لوکاچ بود. کتابش تاریخ و آگاهی طبقاتی نام دارد که در آن زمان تازه منتشر شده بود. ترجمهٔ فرانسوی آن را گرفتم، چون به زبان آلمانی در دسترس نبود.

□ ترجمهٔ فرانسوی کوستاس آگسلوس؟

□ دقیقاً. فکر می‌کنم او را بخوبی می‌شناسید، بگذریم. بعد از لوکاچ، آثار هایدگر را خواندم. همان‌طور که می‌دانید، اولین کتابم دربارهٔ کنراد بود. در آن زمان از اولین کسانی بودم که در امریکا دربارهٔ فلسفهٔ اروپا صحبت کردم. آن زمان دورهٔ شکوفایی نقد جدید در امریکا بود. آن دوره به مسائل فلسفی علاقهٔ خاصی داشتم. بنابراین از دانشگاه هاروارد درجهٔ دکترا گرفتم. رسالهٔ من دربارهٔ آثار کنراد و کارهای ادبی وی بود. بعد هم تحت‌تأثیر آثار مرلوپونتی و هایدگر قرار گرفتم. آثار فلسفی سارتر را چندان نمی‌خواندم، اما رمان‌های او را خواندم که بیش از هر چیز دیگری تجربهٔ زندگی است. کتابهای زیادی هم از پوله خواندم. همچنین در امریکا اولین نفر در زمینهٔ نقد ادبی بودم که با جدیت تمام، آثار فرانسوی را مطالعه کردم و دربارهٔ آنها مطالبی نوشتم. بنابراین اولین کسی بودم که دربارهٔ مرلوپونتی، لوی - استروس و فوکو مطالبی نوشتم.

□ چرا کنراد را انتخاب کردید و آثار او را بررسی کردید؟

□ موضوع آثار کنراد «تبعید» بود و سبب علاقه‌مندی من شد. کاملاً تحت تأثیر آثار خارجی کنراد بودم، مانند نوسترامو، در قلب تاریکی، طوفان، و غیره. کتاب مأمور مخفی جلبم نکرد. بیشتر این رمان‌ها را وقتی که نوجوان بودم خواندم. گرچه کنراد آثارش را به زبان انگلیسی می‌نوشت، نویسنده‌ای نبود و همین سبب علاقه‌مندی من به کنراد است. وی با معاصران خود مانند کیپلینگ و هنری جیمز تفاوت بسیاری داشت. همیشه از خود می‌پرسیدم که وجه تمایز آثار کنراد با دیگران چیست و به این نتیجه رسیدم که بکارگیری مفهوم تبعیدی در آثار اوست. کنراد اولین نویسنده‌ای بود که در عین حال که ضدامپریالیست بود، دربارهٔ دنیای امپریالیستی می‌نوشت. زبان نوشتارهایش فوق‌العاده بود و با زبان معاصرانش، کیپلینگ و چسترتن تفاوت داشت.

□ بنابراین در آن زمان هم شما با ارتباط میان امپریالیسم و فرهنگ سروکار داشتید؟

□ بله، خیلی زیاد، اما نه از جنبهٔ سیاسی. من اثرهای این دو را بر زندگی افراد مطالعه می‌کردم. به همین دلیل است که دربارهٔ کنراد مطالبی نوشتم. کنراد حاصل یک زندگی متزلزل بود. مردی اهل لهستان که پس از فراگیری زبان فرانسه، انگلیسی آموخت، دور دنیا سفر کرد، و کاملاً تحت تأثیر پدری قرار داشت که مترجم آثار شکسپیر، دوموسه، و لامارتین بود. کنراد در کتابش به مسائلی مانند مسئلهٔ هویت و مسئلهٔ زندگی پرداخته است که مسائلی استثنایی در ادبیات اواخر قرن ۱۹ بود.

□ بعد از گرفتن دکترا، آموزش ادبیات تطبیقی را در دانشگاه کولومبیا آغاز کردید. چرا نیویورک را به جای کیمبریج، ماساچوست، یا هاروارد انتخاب کردید؟

□ هنوز هم مشتاق بازگشت به هاروارد هستم. حدود دو سال پیش

دوباره کرسی ادبیات تطبیقی دانشگاه هاروارد را به من پیشنهاد کردند. اما به نیویورک علاقه‌مندم. اول از همه، چون دانشگاه کولومبیا اولین دانشگاهی بود که به من پیشنهادی داد، و در درجهٔ دوم هم علاقهٔ بسیاری به لایونل تریلینگ، منتقد سرشناس امریکایی دارم که در آن زمان در دانشگاه کولومبیا درس می‌داد. شهرت دانشگاه کولومبیا به موجب این است که در دانشگاه بیشتر به آموزش جنبه‌های عقلانی پرداخته می‌شود. در دانشگاه هاروارد در زمینهٔ ادبیات فقط به متن می‌پردازند، در صورتی که در دانشگاه کولومبیا بیشتر به موضوعهای تاریخ و سیاست پرداخته می‌شود. ارتباطی تنگاتنگ میان تریلینگ و دیگر روشنفکران نیویورک مانند هانا آرنت و مری مک‌کارتی وجود داشت. سال دومی که در دانشگاه کولومبیا بودم، با هانا آرنت ملاقات کردم؛ هر دو عضو یک سمینار بودیم. بنابراین دانشگاه کولومبیا مکانی کاملاً عاری از تعصبات میهنی بود. ۳۲ سال است که در دانشگاه کولومبیا هستم و علاقهٔ وافری به این دانشگاه دارم. در دانشگاه اجازه دادند تا هر کاری که می‌خواهم انجام دهم، اما باید رشتهٔ علوم انسانی آموزش می‌دادم. از سال دوم و سوم به بعد تصمیم خود را گرفتم و شروع کردم به اینکه موضوعهای مورد علاقه‌ام را آموزش دهم. مثلاً در اواخر دههٔ ۱۹٦۰ تئوری ادبیات و فلسفهٔ نقد درس دادم. اولین کسی بودم که همایشی دربارهٔ گرامشی در امریکا ترتیب دادم و دربارهٔ فوکو و دریدا سخنرانی کردم. سپس سمیناری ترتیب دادم و تمام افراد را دعوت به همکاری و تدریس کردم. هزینه‌ای صرف آنها نکردم، اما آنها آمدند چون نیویورک، نیویورک است. هانری دُمان و دریدا، جورج پوله هم آمدند. هانری دُمان یکی از دوستان قدیمی من در دانشگاه هاروارد بود، اما هنوز هم موافق عقاید وی نیستم.

□ آیا هنوز هم دانشگاه کولومبیا همان‌گونه است؟

□ نه، تفاوت بارز در این است که دیگر اروپا ـ محوری نیست. امروز

نویسندگان بسیاری از جهان سوم، هند، چین، افریقا، و خاورمیانه در این دانشگاه تدریس می‌شوند. وقتی در سال ۱۹۶۳ از دانشگاه هاروارد فارغ‌التحصیل شدم، انگلیسی و ادبیات تطبیقی، منحصر به ادبیات اروپا بود. نویسندهٔ مورد علاقه و راهنمای من آئورباخ بود. او را نمی‌شناختم، فقط آثارش را خواندم و از زبان آلمانی ترجمه کردم. در این سالها ادبیات تطبیقی، دیگر اروپا ـ محوری نیست و شامل ادبیات ژاپن و چین هم می‌شود. بخش اروپایی که اساس ادبیات تطبیقی بود، امروز از بین رفته است.

□ امروزه شهرت شما بیشتر به خاطر تألیف کتاب «شرق‌شناسی» است. این کتاب را در مجموع آثارتان چگونه ارزیابی می‌کنید، بویژه اینکه ۱۸ سال از تألیف آن اثر می‌گذرد؟

□ همان‌طور که می‌دانید، مؤخره‌ای بر این کتاب نوشته‌ام که در سال ۱۹۹۵ به زبان انگلیسی منتشر شد. مشخص است که چون این کتاب به ۲۵ زبان ترجمه شده، از جمله زبان مالزیایی، اسلاوی، کره‌ای، کتابی شناخته شده است. بیشترین فروش کتاب در ژاپن با ده چاپ مختلف بوده است و ۲۵ بار به زبان انگلیسی تجدید چاپ شده است که برای خود من هم شگفت‌انگیز است. گمان می‌کردم کتاب ساده‌ای نوشته‌ام. وقتی با ناشران دربارهٔ کتاب صحبت می‌کردم علاقهٔ چندانی برای چاپ نشان نمی‌دادند. اما این کتاب به چند دلیل متفاوت کتاب مرجع است: اول اینکه در نوشتن کتاب امکانی برایم فراهم شد تا برای اولین بار بنشینم و روی موضوعی با دقت کار کنم و آن را به پایان برسانم. وقتی برای آن کنار گذاشتم و کار کردم، البته سیستم دقیقی نداشتم، اما برنامه‌ام کامل بود و باقی اوقات را صرف نوشتن کتاب فرهنگ و امپریالیسم کردم. بنابراین همزمان برای دو کتاب برنامه‌ریزی کردم. دوم اینکه، در دنیای اسلام تعبیر اشتباهی از این کتاب شده است؛ مردم این کتاب را به‌عنوان دفاع از اسلام تلقی می‌کنند و به آنچه گفته‌ام توجهی ندارند. اما در بیشتر نقاط دنیای عرب که

ترجمهٔ خوبی از این کتاب وجود دارد، عقیدهٔ مردم چنین است که چهرهٔ غرب به منظور حمایت از اسلام نقد شده است. از این جهت فکر می‌کنم که تلقی اشتباهی از کتابم شده است. به اعتقاد من، شرق و غرب هر دو ساختارهایی هستند که در ارتباط با نحوهٔ استفادهٔ گوناگون از قدرت ابداع شده‌اند.
از نظر اصولی و فلسفی، این کتاب بیشتر از تأثیری که باید بر دنیای عرب داشته باشد، خارج از دنیای عرب مؤثر بوده است و این مسئله مرا نیز تحت‌تأثیر قرار داده است. چون دنیای عرب به این کتاب فقط به عنوان حمله‌ای علیه غرب می‌نگرد و آن را آن‌گونه که افریقایی‌ها و هندی‌ها می‌بینند در نظر نمی‌گیرد. هندی‌ها برای این کتاب کارهای فراوانی کرده‌اند. خیلی از مردم ژاپن این کتاب را خوانده و فهمیده‌اند. همچنین حرفهای بسیاری با فمینیست‌ها در مورد کتابم داشته‌ام. اما دنیای عرب فقط آن را به‌عنوان حمله و دفاع می‌پندارد. متأسفانه علوم انسانی و مطالعات تاریخی در دنیای عرب سیر آهسته‌ای دارد که این مسئله از نشانه‌های بارز آن است. شاید به دلیل فشارهای وارده از خارج، یعنی ایالات متحد و اسرائیل باشد.

□ تئوری توطئه هم در این بخش از دنیا به چشم می‌خورد؟

□ بله به طرز وحشتناکی. تقریباً بی‌خبری مطلقی نسبت به وقایعی که خارج از دنیای عرب رخ می‌دهد در این مناطق وجود دارد، عجیب اینجاست که در این بخش از دنیا نیازی نیست که فقط به اروپا یا ایالات متحد توجه داشته باشید، بلکه می‌توانید به ژاپن یا هند بپردازید، ولی هیچ علاقه‌ای از سوی اعراب نسبت به هند و افریقا وجود ندارد. سال گذشته به ژاپن رفتم. بعدازظهر یک روز به یک مهمانی دعوت شدم که تمام میهمانان، متخصصان ژاپنی کارشناس در امور دنیای اسلام بودند. به آنها گفتم وجود چنین چشم‌اندازی در مصر یا دیگر کشورهای عربی غیرممکن است. با میهمانان حاضر فقط به زبان عربی صحبت کردم. بنابراین نوعی سوءظن نسبت به غرب در دنیای عرب

وجود دارد که درک وقایع جاری در ادبیات امریکایی را برای اعراب دشوار می‌کند. برادران عرب فقط به شیراک یا کیسینجر علاقه نشان می‌دهند، نه ادیبان امریکایی و اروپایی.

□ علاقهٔ شما به مسائل فلسطین از چه زمانی آغاز شد که شروع به نوشتن در این مقوله کردید؟

□ از ابتدا شروع به نوشتن نکردم. در اواخر دهۀ ۱۹۶۰ به جنبش فلسطین پیوستم. همان‌طور که می‌دانید، بیشتر افراد خانواده‌ام مهاجر هستند و فلسطین را در اواخر دهۀ ۱۹۴۰ ترک کردند. بیشتر آنها (عموزاده‌ها و دیگران) به اردن رفته‌اند. بعضی به لبنان و دیگران به مصر رفته‌اند. من هرگز در اردن نبوده‌ام. بعد از جنگ شش‌روزه با اسرائیل، برای دیدار از خانواده‌ام به عمان رفتم. همچنین یکی از دوستان فلسطینی‌ام را ملاقات کردم. وی همراه من در امریکا بود و در سال ۱۹۶۸ بعد از کسب درجهٔ استادی به اردن رفت و به جنبش فلسطین ملحق شد. به‌واسطهٔ او به جنبش ملی فلسطین علاقه‌مند شدم. طی حوادث سپتامبر سیاه در اردن بودم، بنابراین ارتباط من با جنبش فلسطین کاملاً طبیعی بود. بعد از سپتامبر سیاه برای ملاقات مادرم به لبنان رفتم و به این جنبش نزدیک شدم. اوایل دهۀ ۱۹۷۰ شروع به نوشتن دربارهٔ مسائل فلسطین کردم و موفق به چاپ نوشته‌هایم شدم. هیچ‌کس در آن زمان نمی‌توانست در نیویورک تایمز و دیگر مجله‌های امریکا که اساساً صهیونیست بودند، مطلبی چاپ کند. اما بعد از سال ۱۹۷۳ بیان وضعیت اعراب ضرورت یافت و در سال ۱۹۷۴ عرفات به ایالات متحد آمد. سخنرانی او را به انگلیسی ترجمه کردم. البته ارتباط من با جنبش فلسطین همیشه حساس بود. ارتباط صمیمانه‌ای با عرفات داشتم، او را بخوبی می‌شناختم، دوستان و خویشان زیادی هم در نهضت ملی فلسطین داشتم. اما هیچ‌وقت نه عضو سازمان فتح بودم، نه عضو احزاب دیگر. در سال ۱۹۷۷ در شورای ملی انتخاب شدم و آن را پذیرفتم،

ولی استقلالم را حفظ کردم.

□ اما در حال حاضر شما مخالف روند صلح هستید.

□ می‌دانید یکی از اولین فلسطینیانی بودم که دربارهٔ ضرورت وجود دو دولت صحبت کردم. این روزها صحبت از چنین وضعیتی خطرناک است. همیشه بر این باور بوده‌ام که نوعی سازش باید وجود داشته باشد، اما فکر می‌کنم که پیمان صلح باید میان دو کشور، برابر باشد، نه میان یک برنده و یک بازنده. بعد از جنگ خلیج فارس به وضعیت رهبری سازمان آزادی‌بخش فلسطین، بویژه عرفات، ظنین شدم که خیلی مصلحت‌جویانه بود و با عقاید نهضت هماهنگی نداشت. کاملاً با ائتلاف آنان با عراق طی جنگ علیه ایران مخالف بودم. دهۀ ۱۹۸۰ چندین بار به تونس رفتم و نقش مهمی در سال ۱۹۸۸ برعهده داشتم و در آن زمان هم هنوز عضو شورای ملی بودم و با محمود درویش روی بیانیه‌ای کار می‌کردیم. اما فرصت‌طلبی و فساد در نهضت فلسطین مرا با مشکل مواجه می‌کرد. اعضای آن هم از غرب چیزی نمی‌دانستند و هرگز سعی نمی‌کردند که امریکا را بشناسند، حتی تلاش نمی‌کردند تا افکار عمومی آنجا را تحت‌تأثیر قرار دهند.

سال ۱۹۹۱ به افریقای جنوبی رفتم. مهمان دانشگاه کیپ‌تاون بودم و با نلسون ماندلا ملاقات کردم. دربارهٔ مبارزه از ماندلا مطالبی آموختم و سعی کردم به مبارزان فلسطینی شرح دهم که چگونه باید نهضتی همگانی را رهبری کرد؛ همان‌گونه که کنگرهٔ ملی افریقا رهبری کرده بود. چون ماندلا به من گفته بود اگر حمایت بین‌المللی نباشد، هرگز موفقیت حاصل نمی‌شود. اما عرفات به عقاید عمومی علاقه‌ای نداشت. فقط علاقه‌مند به ارتباط با وزارت خارجهٔ ایالات متحد بود.

□ آیا گفت‌وگوی مهمی با روشنفکران یهودی داشتید؟

☐ بله در دهۀ ۱۹۷۰ سمینارهای بسیاری دربارۀ مسائل و مشکلات فلسطین نه با سیاستمداران بلکه با روشنفکران داشتیم، اما خیلی ناامیدکننده بود، چون احساس کردم آنها از ما روشنفکران فلسطینی امتیاز بیشتری می‌خواستند و حتی علاقه‌ای نداشتند که حرفهای ما را درک کنند.

☐ بحث را به آخرین اثر شما، بازنمایی روشنفکران، می‌کشانم. در این کتاب نوشته‌اید: "دشوارترین جنبۀ روشنفکر بودن این است که آنچه را در تحقیق و فعالیت خود ادعا می‌کنید، نشان دهید." گمان می‌کنید در جایگاه نویسنده، استاد، یا روشنفکری که درگیر مسائل سیاسی است، موفق به انجام دادن چنین کاری شده‌اید؟

☐ هیچ‌کس تا به حال چنین کاری را به تمام و کمال انجام نداده است. اما تا حدی انجام آن امکانپذیر است. همیشه سعی کرده‌ام نسبت به عقایدم راسخ بمانم، حتی اگر با وضع دشواری مواجه باشم. مثلاً در سال ۱۹۹۲ به فلسطین رفتم و به رژیم بعثی عراق که در آن زمان خیلی عوام‌پسند بود، حمله کردم. به‌نظرم توانایی انجام دادن چنین عملی برای روشنفکر مهم است. بارها و بارها تهدید شده‌ام. دفترم را سوزانده‌اند، خانواده‌ام را تهدید کرده‌اند، اما گمان نمی‌کنم عقایدم را به موجب این تهدیدها تغییر دهم و به‌نظرم این مسئله خیلی مهم است.

☐ روشنفکر برای انجام دادن چنین کاری به شجاعت نیاز دارد.

☐ معتقدم که هر کس باید این‌گونه باشد و گمان نمی‌کنم این کار را با شجاعت انجام داده‌ام، فقط چنین کردم چون فکر می‌کردم که باید آن را انجام دهم. از سوی دیگر نباید به همین قانع بود. بارها شکست خورده‌ام، ولی شکست پایان راه نیست. روشنفکر باید به این کار ادامه دهد.

□ آیا خود را روشنفکر جهانی می‌دانید؟ یا با میشل فوکو موافقید که گفته است: "امروزه جای روشنفکر جهانی و کلی‌نگر را روشنفکر خاص گرفته است."

□ گمان می‌کنم هر دو باید با هم باشد. باید در هر صورت جایگاهی داشت. بنابراین گمان می‌کنم نسبت به این عقیده مشکلی وجود داشته باشد که از نظر ادبی دربارهٔ علوم انسانی پیش‌زمینه‌ای داشته‌ام و به من کمک کرده است و توانسته‌ام مطلبی را مطالعه کنم. مثالی عرض می‌کنم: ۹۵ درصد مردم فلسطین پیمان اسلو را بدقت نخوانده‌اند. بنابراین با دقت مطالعه کردن خیلی مهم است. در این ارتباط من آموزش خاصی به عنوان روشنفکر داشته‌ام. هرگز در خاورمیانه درس نداده‌ام و موضوع درسهایم همیشه ادبیات بوده، اما سعی کرده‌ام بر اینچنین عادتی غلبه کنم و آموخته‌هایم را دربارهٔ مسائل جهانی به کار گیرم. درنتیجه، همیشه به عقاید انسان‌دوستانه وفادار مانده‌ام و نباید این انسانیت را از مردم سلب کرد، مانند مردم فلسطین یا سیاهان. دربارهٔ مسئلهٔ خشونتهای لفظی و اینکه چگونه به‌طور پراکنده عمل می‌کنند، کارهایی انجام داده‌ام. همهٔ آنها نتیجهٔ آموزشهای خاص و ویژه است و وضعی که موجب می‌شود هر کس قادر باشد عقایدش را در مورد مسائل جهانی به کار بندد. همچنین همیشه در این اندیشه بوده‌ام که مسئلهٔ فلسطین در ارتباط با مسائل جهانی است، مانند مسئلهٔ آزادی و عدالت. این موضوع مربوط به وقایع و رویدادهای مهم است. دربارهٔ ارتباط میان کشورهای پیشرفته و غیرپیشرفته و ارتباط میان شمال و جنوب سخنان بسیاری وجود دارد. بنابراین درگیر شدن با این مسائل را کاملاً مفید دانستم. به گمان من تمایز میان جهانی و کلی بودن و خاص بودن، گاهی دراماتیک است، چون از نظر من اندیشه‌مند جهانی بودن به این معناست که بتوان به اصول جهانی دست یافت. اگر تجاوز را امری منفی در نظر بگیرید، نمی‌توانید بگویید که این امر همه جای دنیا ناپسند است، بجز برای ملت خود برای حمله به دیگران. در این باره همیشه توکویل را مثال می‌زنم که به سبب سرکوبی سرخپوستان، بشدت از امریکایی‌ها انتقاد می‌کرد، ولی وقتی

به الجزایر آمد، خود طرفدار براندازی و سرکوبی مردم الجزایر «برای عظمت فرانسه» شد.

□ شما در کتابتان نوشته‌اید: "صدای روشنفکر تنهاست، اما این صدا طنین دارد، زیرا آزادانه به واقعیت یک جنبش می‌پیوندد." این موضوع مرا به یاد گفتهٔ بلانشو در کتاب پرسش از روشنفکران می‌اندازد که می‌گوید: "روشنفکر بودن دشوار است، بویژه که نمی‌توان به‌تنهایی روشنفکر بود و ضروریات شخصی‌ای که روشنفکر درگیر آنهاست، او را در تنهایی قرار می‌دهد که از آن جان سالم به در نمی‌برد."

□ حق کاملاً با بلانشو است. به نظر من هم تنهایی کاملاً لازم است. اما فقط برای خویشتن نباید تنها بود؛ اگر باید موضعی را بدون توافق همگانی بیان دارید، بگذارید همیشه این‌گونه احساس کنید که آن را برای کمک به ضعفا و ستمدیدگان جهان انجام می‌دهید. من همواره چنین احساسی داشته‌ام. مخالفت با نهادی قدرتمند دشوار است، ولی باید دانست که با این کار بدبختی بشر را کاهش می‌دهیم. اما همان‌طور که آدورنو می‌گوید: "مشکل تنها مسئلهٔ اتحاد و متعهد شدن به گونه‌ای که افرادی مانند سارتر می‌گویند نیست." قاطعانه می‌گویم که باید استقلال را حتی در سبک نوشتار هم حفظ کرد. در این مورد به زبان انگلیسی یا عربی کارهای زیادی کرده‌ام. شما می‌خواهید خواننده صدایتان را بشنود. وی می‌فهمد که این شما هستید که صحبت می‌کنید. به همین دلیل است که همیشه از افرادی که با نام مستعار می‌نویسند تنفر دارم؛ افرادی که وانمود می‌کنند شخص دیگری هستند. هرگز قادر به انجام دادن چنین کاری نبوده‌ام. چنین کاری شایستهٔ روشنفکر نیست.

□ متشکرم آقای ادوارد سعید.

۲۵ نوامبر ۱۹۹۶

۹

شهرسازی و اندیشهٔ سرعت

گفت‌وگو با:

پل ویریلیو

راج ریوال



پل ویریلیو
Paul Virilio

□ از شروع کار شما صحبت کنیم. بر اساس کارهای مختلفی که دربارهٔ سرعت، جنگ، و معماری انجام داده‌اید، خود را چگونه معرفی می‌کنید؟ آیا خودتان را معمار می‌دانید، یا شهرساز، یا فیلسوف، یا جنگ‌شناس؟

□ من خودم را شهرساز می‌دانم و این عنوان تا حد زیادی برای من کافی است. اگر لازم باشد چیز دیگری هم به آن اضافه کنم، مفهوم «سرعت شناس» (dromologue) را به کار می‌برم، یعنی اینکه موضوع کارهای من در واقع «سرعت» است، و من در این موضوع با مسائلی مواجه می‌شوم که به مسئلهٔ شهرها و جمعیت آنها مربوطند، برای اینکه شهر شکل عمدهٔ سیاسی تاریخ است. پس من، هم شهرساز هستم و هم سرعت‌شناس.

□ اما آیا در این فکر «سرعت‌شناسی»، شما به دنبال نوعی تلفیق میان‌رشته‌ای اشکال متفاوت تفکر هستید؟

□ به عقیدهٔ من سرعت‌شناسی عنصری ضروری برای فهم آن چیزی است که تاریخدانان قبلاً «شتاب تاریخ» می‌نامیدند. امروز دیگر شتاب تاریخ مطرح نیست، بلکه مسئلهٔ شتاب حرارت و حتی شتاب رابطه با جهان مطرح است. سرعت گرفتن جریانات آزادیبخش که موجب رهایی انسان شده است، و بخصوص سرعت گرفتن مطلق امواج الکترومغناطیسی، تاریخ و رابطهٔ ما را با واقعیت تغییر داده است. پس سرعت‌شناسی به واقعه‌ای تاریخی می‌پردازد، و البته خواهد پرداخت؛ چون من مبدع و آغازکنندهٔ سرعت‌شناسی هستم. اما امیدوارم کسانی دیگر، کسانی که استعداد بیشتری از من دارند، این راه را ادامه دهند.

□ چه چیز موجب شد در مورد پدیدهٔ سرعت کار کنید؟

□ جنگ. من چیزی هستم که امریکایی‌ها "War Baby" می‌نامند، یعنی فرزند جنگ، و خیال می‌کنم که لازم است کتابی دربارهٔ فرزندان جنگ نوشته شود (شاید به دست خود شما). کسانی که در کودکی جنگ را دیده‌اند، ساختار وجودشان با این پدیده شکل گرفته است، اما نه الزاماً به‌صورتی جنگ‌طلبانه یا تروریستی، بلکه به صورتی فلسفی و شاعرانه. پس من فرزند جنگ هستم و، به عقیدهٔ من، جنگ سازندهٔ رابطهٔ من با جهان و واقعیت بوده است. من فرزند جنگ همه‌جانبه (Blitzkrieg) و آن حادثهٔ تاریخی هستم که جنگ جهانی دوم نام گرفت. هر آنچه از رهگذر تکنولوژی آموختم، در جنگ و از طریق جنگ آموختم. همان‌طور که در نخستین کتابم نوشته‌ام، جنگ پدر من و مادر من بوده است.

□ در جنگ جهانی دوم چه کردید؟

□ در نانت بودم. به این شهر پناه بردم که شهر مادریم بود. مادرم

اصلاً اهل برتانی و پدرم ایتالیایی بود. همان‌طور که می‌دانید، نانت، که یک شهر بندری مهم بود، در نتیجهٔ بمبارانهای هوایی ویران شده بود. در تنها یک بمباران هوایی بیش از ۸۰۰۰ ساختمان ویران شده بود. در آن هنگام دوازده ساله بودم و همهٔ اینها را می‌دیدم. پس من چیزهایی را می‌دیدم که مـی‌توان قدرت مطلق تکنولوژی نامید. مسلماً بعداً بمباران اتمی هیروشیما و ناگازاکی هم اتفاق افتاد، اما بمبارانهای شهری می‌توانستند در یک نوبت پروازِ ۵۰۰ بمب‌افکن، شهری را به‌طور کامل نابود سازند؛ و من شـاهد آن بـودم. ایـن حادثه‌ای تکان‌دهنده است که ضربه‌ای روحی به یک کودک وارد می‌کند.

□ پس جنگ بر زندگی شما اثر گذاشته است. پس چرا به مطالعهٔ جنگ نپرداختید؟ چرا به جای اینکه جنگ‌شناس شوید شهرساز شدید؟

□ چون جنگ را در یک شهر دیدم، جنگ را در تمرکز دیدم. شهر یک پدیدهٔ متمرکز تـاریخی است. ایـن هـمان چـیزی است کـه یـونانی‌ها "cinésisme" می‌نامیدند. در نظر من جنگ و شهر یک چیزند. شـهرها آمـاج حملات جنگ جهانی دوم بودند، و بمبارانهای کاونتری و روتردام ــ توسط آلمانی‌ها ــ و هامبورگ و درسدن و هیروشیما ــ توسط متفقین ــ از همین رو اتفاق افتاد. پس در نظر من شهر و جنگ هر دو محل ظهور یک چیزند. و آن تکنولوژی است، یعنی هم محل گسترش تکنولوژی و هم محل تخریب آن. شهر مرکز است، هدف است. جنگ‌شناسی علمی است که از رهگذر شناخت فضایی نظامی پدید آمده است. از نظر من فضایی نظامی وجود دارد که فضای غیرنظامی نیست، که فضای اقتصاد نیست، که فضای عرفانی دین نیست، امـا فی‌نفسه یک فضاست؛ و آن فضای استراتژی است.

□ آیا شما شروع به مطالعهٔ مستقیم فضای شهر کردید بی‌آنکه از فضای جنگ یا سرعت صحبت کنید؟

□ مسلماً؛ برای اینکه من رئیس «مدرسهٔ خاص معماری» در پاریس هستم. خیلی پیش از آنکه کتابهایم به چاپ برسند، چندین مقاله در مورد شهر منتشر کردم. نخستین کتابم متعلق به سال ۱۹۷۵ است، دقیقاً بیست سال پیش و، بنابراین، مقالات زیادی راجع به شهر و پدیدهٔ بازسازی منتشر کرده بودم. یادآوری می‌کنم که من هنگامی شهرساز شدم که شهرهایی را به‌طور کامل در اروپا بازسازی می‌کردند؛ و این حادثه‌ای مهم بود. نخستین باری بود که شهرهایی را به‌طور کامل می‌ساختند. بخصوص به شهرهایی مانند کان و هاور فکر می‌کنم. پس بازسازی و شهرسازی از نظر من همعصرند. برای نخستین بار بود که نه اصلاح شهرهای قدیمی بلکه ساختن شهرهای تازه، در آن جایی که شهر قدیمی ویران شده بود، مورد توجه قرار می‌گرفت.

□ پیش از اینکه به نظریات شما دربارهٔ پدیدهٔ سرعت بپردازیم، مایلم عقیدهٔ شما را در مورد مسائل کنونی شهرسازی بدانم. به نظر شما، تغییر عمده‌ای که در شهرسازی امروز پدید آمده است چیست؟

□ شهرسازی‌ای که ما می‌شناختیم، متعلق به شهرهایی بود که از طریق شبکهٔ راهها و حمل‌ونقل به یکدیگر مربوط بودند. چون انقلاب صنعتی و انقلاب حمل‌ونقل به هم مربوطند. این وضعی است که به ایجاد شهرهای بزرگ می‌انجامد، یعنی جذب روستاییان به شهرها و تبدیل شدن آنها به کارگر، در قرون ۱۹ و ۲۰. این چیزی است که تقابل شهر-روستا می‌نامند. اما از پایان قرن بیستم دیگر تقابل شهر-روستا وجود ندارد، بلکه تقابل مرکز-حاشیه مطرح است. به تعبیر دیگر، فضای شهر تنگتر شده است. شهرها امروزه غالب هستند؛ مردم دارند روستاها را رها می‌کنند؛ محیطهای روستایی دارند به بیابان تبدیل می‌شوند. مجمع‌الجزایر شهرها در حال تبدیل به محلهایی مناسب برای تولید می‌شوند و کشت انبوه صنعتی دیگر جایی برای کشاورزی روستایی نمی‌گذارد. ما امروز به سوی انقلاب سومی پیش می‌رویم که (پس از انقلاب

حمل‌ونقل) انقلاب فوری است؛ نمونهٔ آن شاهراههای اطلاعاتی است که تالی اتوبان‌های رژیم نازی آلمان و فاشیسم ایتالیا هستند. پس اینترنت، به‌نوعی، آغاز ساختمان شهری تازه است، شهری بالقوه، شهری متعلق به زمان واقعی، شهری با یک شبکهٔ ارتباطی درونی بر اساس سرعت مطلق امواج الکترومغناطیس. نوعی فرا-مرکز، شهر-جهان، که تمام شهرهای واقعی اقمار و حواشی این شهر بالقوه‌اند؛ و این شهر بالقوه در هیچ‌جا نیست، تنها در آنجاست که آنتن‌های بشقابی و فیبرهای نوری هستند، در آنجا که اطلاعات هست. پس ما در زمانی زندگی می‌کنیم که شهر قدیمی دارد کاملاً از میان می‌رود. شهر قدیمی، شهری موضعی (topique) است؛ یعنی در محلی معین قرار دارد، مرکزی دارد، حاشیه‌ای دارد؛ هندسی است. حال آنکه شهر جدید بالقوه است، دور-موضعی (télé-topique) است، شهری است در زمان واقعی؛ شهری نیست که در مکان واقعی قرار گرفته باشد، مثل شهرهای تاریخی، مثل بغداد، مثل برلن، مثل لندن. این شهر به مکان-زمان جغرافیایی وابسته نیست. بلکه با زمان واقعی پخش و دریافت فوری یک پیام signal) رابطه دارد. این جهشی است چشمگیر که موجب می‌شود شهرساز، بدون توجه به ارتباطات راه دور، بدون توجه به کار از راه دور و امکان اقدام فوری، و بدون توجه به شنیدار و دیدار، دیگر نتواند شهرساز باشد. بنابراین شهر جدید شهری سیبرنتیک است. این جهش عظیمی است که اینک مقدمات آن برای قرن بیست‌ویکم فراهم می‌شود.

◻ و به همین ترتیب مفهوم شهروند نیز تغییر می‌کند؟

◻ کاملاً. مفهوم شهروند به مفهوم مدینه (cité) وابسته است. یادآوری می‌کنم که شهروند کسی است که از حقوق مدنی (droit de cité) برخوردار است. پیش از صحبت از حقوق بشر، صحبت از حقوق مدنی بوده است. بسیاری کسان در دوران باستان که نه به روم تعلق داشتند و نه به آتن، به این

حقوق مدنی اشاره می‌کنند. بخصوص به یاد بولس حواری می‌افتم در لحظه‌ای که رومی‌ها می‌خواستند او را اعدام کنند: او نمی‌خواست به‌عنوان برده یا بیگانه اعدام شود، بلکه طالب آن بود که سرش به‌عنوان یک شهروند رومی از بدن جدا گردد؛ چون شهروند روم است. شهروند برخوردار از حقوق مدنی، چون در فضای شهر قرار دارد، عضو شهر است، همان‌گونه که ما امروز عضو یک ملت هستیم. اما امروز این تعلق شهروند به یک مکان معین معنایش را از دست می‌دهد و جای خود را به چیزی می‌دهد که من «همزمانی» (le contemporain) می‌نامم. «شهروند» کسی است که همزمان است با عملی فوری. بی‌تردید در اینجا تناقضی وجود دارد. اما این پارادوکس، به عقیدهٔ من ناظر است به جهشهای سیاست. سیاست اینک بیشتر در لحظه و زمان فوری و آنی ظاهر می‌شود تا در درازمدت. وانگهی، در این میان چیزهایی کاملاً متناقض‌نما و ناخوشایند وجود دارند. من اصلاً از این وضع خوشحال نیستم. به عقیدهٔ من ترسناک است.

□ فیلسوفانی نظیر کاستوریادیس هم هستند که از پدیدهٔ خصوصی‌سازی (privatisation) شهروند سخن می‌گویند که باعث می‌شود شهروندان تا حد بسیار زیادی منفعل شوند.

□ کاملاً. ما به سمت آنچنان خصوصی‌سازی گسترده‌ای پیش می‌رویم که خطر خصوصی‌شدن پلیس و ارتش نیز وجود دارد، یعنی بازگشت به نظام فئودالی. فراموش نکنیم که جوامع اروپایی زمانی در دوران فئودالی می‌زیستند، دورانی که در آن قدرت امری خصوصی بود و به سرداران، امرا، و فئودال‌ها تعلق داشت؛ و اگر شاه نظارتی هم برکار این سرداران و امرا داشت، تقریباً آنچه می‌خواست می‌کرد. این حالت خصوصی بودن قدرت سیاسی و نظامی در اروپا دیگر جایش را به دولت ملی و دولت فراملی داده است. اما امروزه خصوصی‌سازی بازار آزاد، از رهگذر تعمیم امر خصوصی‌سازی، به

نوعی امکان بازگشت به جامعهٔ فئودالی را موجب می‌شود. در این حال حقوق است که در معرض تهدید قرار می‌گیرد. تمرکززدایی در فرانسه جزئی است از فئودالی ساختن مجدد اروپا.

□ اما راه نجات، از دیدگاه مسائل شهرساختی، به عقیده شما چیست؟

□ در حال حاضر من راه‌حلی برای این مسئله نمی‌بینم. ما باید ویژگیهای این موقعیت تازه را بشناسیم. پدیدهٔ بی‌سرزمین کردن (de-territorialisation) آنچنان است که باید، پیش‌از ارائه و بکارگیری هرگونه راه حلی، جای تازهٔ سیاست را شناخت. در این لحظه باید با شیوه‌ای کاملاً انتقادی عمل کرد، برای اینکه سیاست دچار نوعی انحراف و سرگشتگی است. سیاست را تکنولوژی‌های جدید، بی‌واسطگی و فوریت، و همه‌جاحاضری (ubiquité) دچار سرگشتگی کرده است. یادآوری می‌کنم که بی‌واسطگی، فوریت، و همه‌جاحاضری صفات الاهی‌اند. اما امروزه تکنولوژی این صفات الاهی را به نوعی غصب کرده است. کسانی که به نام غیردینی‌سازی (laïcisme)، خدای متعالی را کنار گذاشته‌اند، «دستی جادویی» (Deus ex machina) به جایش نهاده‌اند که در حال استقرار است و سیبرنتیک به نوعی عبادتگاه این آیین جدید است. حرکتی وجود دارد که میان جنگ مقدس ادیانی مانند اسلام، یهودیت، و مسیحیت، و جنگ ناب «دست جادویی» تکنولوژی در نوسان است؛ این حرکت، که اکنون از ما پیشی می‌گیرد، یکی از عمده‌ترین مسائل قرن آینده است. امروزه دو نوع جامع‌نگری (integrisme) وجود دارد: یکی جامع‌نگری عرفانی ادیان است و دیگری جامع‌نگری تکنولوژیکی جنگ ناب، یعنی جامع‌نگری این «دست جادویی» که باید جایش را تعیین کرد و نشانش داد، اما در حال حاضر بشدت ناشناخته است. فقط پیشرفتش دیده می‌شود، اما کسی بدیها و زیانهایش را نمی‌بیند.

□ این بحث ما را به کارهای شما در مورد سرعت می‌رساند. شما مایلید جامعهٔ غربی را جامعه‌ای سرعت‌سالار (dromocratique) تعریف کنید.

□ یادآوری می‌کنم که کلمهٔ "dromo" به معنای «حرکت» و «طی طریق» است. مثلاً وقتی می‌گوییم "auto-drome" (پیست اتوموبیل‌رانی) یا "aerodrome" (فرودگاه)، یعنی محلی که در آن اتوموبیل‌ها حرکت می‌کنند یا هواپیماها به پرواز درمی‌آیند. پس کلمهٔ "dromo" خیلی روشن است. یونانی‌ها این کلمه را به معنای «کوچه» و رومیان به معنای «حرکت» به کار می‌بردند. بنابراین وقتی از جوامع سرعت‌سالار صحبت می‌کنم، منظورم جوامعی است که برمبنای درجات مختلف ثروت سازمان یافته‌اند. اما ثروت و سرعت به هم مرتبطند. قدرت اقتصادی بدون قدرت فنی اطلاعات، پیام‌گرها، و کشتی‌ها و هواپیماها حاصل نمی‌شود. اما نکتهٔ بسیار مهم این است که سرعت یک «محیط» است. سرعت وسیله‌ای برای شتاب بخشیدن به زمان نیست؛ بلکه مکان-زمان است. وقتی من در اتوموبیلی درحال‌حرکت نشسته‌ام، در زمان نیستم بلکه در مکان-زمان اتوموبیل قرار دارم. وقتی در سفینه‌ای با سرعت ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت قرار دارم، در محیطی هستم که ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت سرعت می‌گیرد. پس درک سرعت صرفاً درک زمان و شتاب آن نیست، بلکه درک مکان-زمانِ وسیلهٔ نقلیه‌ای هم که بر آن سواریم هست. زمین وسیلهٔ نقلیه‌ای است که با سرعتی معین بر گرد خورشید حرکت می‌کند.

□ در یکی از کتابهایتان می‌نویسید که تنوع سرعت پایان آزادی است. به تعبیر دیگر، شما سرعت را نوعی خشونت می‌دانید.

□ بله. سرعت، به‌لحاظ تاریخی، خشونتی است که مجازاتی برایش منظور نشده است. تنها مجازاتی که برای سرعت در فرانسه وجود دارد آن چیزی است که برای سرعت مجاز در اتوبان‌ها وجود دارد، و به آن «صورت

مجلس» می‌گویند. در آلمان پدیدهٔ سرعت غیرمجاز وجود ندارد؛ می‌توان با سرعت ۲۰۰ کیلومتر در ساعت در اتوبان حرکت کرد. جالب است. پس سرعت را هیچ‌گاه به چشم خشونت نمی‌بینند. هر خشونتی را باید قوانین و حقوق مجازات کند، وگرنه دیگر عدالتی وجود ندارد. حقوق و خشونت به هم مرتبطند. چرا حقوق وجود دارد؟ برای اینکه خشونت مطلق برقرار نشود، وگرنه دیگر حقوقی وجود ندارد. حال اگر سرعت را خشونتی تازه و متفاوت، به مفهوم فلسفی کلمه، بدانیم، مسلم است که باید بکوشیم تا بفهمیم چرا عدم‌مجازات سرعت ممکن است به استبداد و پیدایش یک ضدحقوق مطلق منتهی شود. کتاب دوم من، سرعت و سیاست، به این مسئله می‌پردازد.

□ میان سرعت و ثروت هم رابطه‌ای وجود دارد.

□ نمی‌توان از سرعت صحبت کرد بی‌آنکه از ثروت صحبتی به میان آید. غالباً از اقتصاد ثروت صحبت می‌شود و می‌گویند "وقت طلا است." اما از سرعت صحبتی نمی‌شود. پس باید آن را معکوس کرد. اقتصاد، ثروت و ملحقاتش را نصب‌العین خود قرار داده‌است، اما وجه پنهان آن را که سرعت است همواره فراموش کرده است. پیشنهاد من این است که این فکر پشت‌ورو شود، و سرعت و سرعت‌شناسی در سرلوحهٔ امور قرار گیرد. سرعت‌شناسی اقتصاد سرعت است، همان طور که اقتصاد علم ثروت است.

□ در کتاب «ماشینِ دیدن» می‌نویسید که "فضای عمومی جایش را به تصویر عمومی می‌دهد، یعنی به تصویر الکترونیک". بااینهمه، کسی مثل آلوین تافلر در آخرین کتابش می‌گوید که شبکهٔ اینترنت وسیله‌ای است برای دستیابی به نوعی دموکراسی نیمه‌مستقیم.

□ دموکراسی مستقیم همیشه دغدغهٔ خاطر تکنولوژیست‌ها بوده است. در قرن نوزدهم بسیاری تصور می‌کردند که راه‌آهن، با افزودن به سرعت

مبادلات میان کشورها، اندیشهٔ فضای (agora) جهانی را تحقق خواهد بخشید. اما راه‌آهن موجب جنگ میان ملتها و سرانجام بکارگیری بمب اتمی شد. پس دموکراسی مستقیم به نحوی انکار دموکراسی است، برای اینکه دموکراسی بدون تفکر است. وقتی می‌گوییم دموکراسی، غرضمان تفکر دسته‌جمعی، گفت‌وگو و مباحثه میان احزاب و انتخاب‌کنندگان است. وقتی رأی‌گیری در سویس در وسط یک دهکده انجام می‌شود، افراد فراخوانده می‌شوند تا در خصوص مسئله‌ای نظر خود را ابراز کنند و آنها در وسط یک فضای عمومی با دستهای بلندکرده رأی می‌دهند. این نظامِ مجلسِ دِهکده است؛ این دموکراسی مستقیم است، اما دموکراسی مستقیم «بلافاصله» (اینجا و اکنون) است. هرکس خود، مانند دموکراسی آتن، حاضر می‌شود و رأی می‌دهد. اما پیش از آنکه با هم‌محلیهایش به میدان بیاید فکر کرده‌است. اگر طرح روس پرو یا تافلر را بپذیریم، قضیه به‌صورت نظرسنجی‌ای در می‌آید که معادل "audimat" است، یعنی اینکه مسئله‌ای را اعلام می‌کنند و یک کارت کامپیوتری را در دستگاه تلویزیون قرار می‌دهند و رأی می‌دهند. تفکر وجود ندارد، تنها یک عکس‌العمل اتوماتیک است. و این سیبرنتیک اجتماعی است. در این حال، فرد درگیر فعالیتهایی عکس‌العملی و شرطی می‌شود، درست مانند حیوانی تربیت شده. او طوری تربیت می‌شود که عکس‌العمل نشان دهد. لذا، دموکراسی کاتودیک نفی دموکراسی است، زیرا دموکراسیِ تنهایی است و نه دموکراسیِ حضور دیگران. پس این وضع خطری است برای دموکراسی حقیقی؛ یعنی دموکراسی فردِ تنها صرفاً دعوتی است به هرج‌ومرج. یادآوری می‌کنم که دموکراسی دو دشمن دارد که هیچ‌گاه از آنها صحبتی نمی‌شود: یکی خودکامگی است و دیگری جنگ داخلی. جنگ داخلی یعنی هرکسی برای خودش، یعنی هرکس مستقل از دیگری آزاد است. اسم این هرج‌ومرج است. و دموکراسی کاتودیک به هرج‌ومرج کاتودیک منتهی می‌شود، یعنی به دست‌آموز کردن افکار عمومی که برلوسکونی در ایتالیا سمبول سیاسی آن است. روس پرو در امریکا موفق نشد، اما برلوسکونی در ایتالیا موفق شد. من با

اینِ جریان بشدت مخالفت کرده‌ام.

□ پس به عقیدهٔ شما هرچه خودکاری (automation) ادراک افزایش یابد، کاهش حقوق و آزادیهای مردم بیشتر می‌شود.

□ کتاب ماشینِ دیدن را درنظر بگیرید؛ من در این کتاب می‌خواهم نشان دهم که ماشینهای دیدن مختلفی وجود دارند که در طول تاریخ جایگزین یکدیگر شده‌اند و امروز با ماشینی کاملاً نوین سروکار داریم. نخستین ماشینِ دیدن اتاق تاریک پرسپکتیویست‌هاست که امکان می‌دهد دیدن نظم و سازمان یابد. دومین ماشینِ دیدن، فانوس جادویی کیرشر است که امکان می‌دهد سایه‌هایی روی دیوار بیفتد. سومین ماشین، دستگاه عکاسی داگر است؛ و چهارمی دوربین فیلمبرداری برادران لومیر است. پنجمین ماشینِ دیدن تلویزیون است. اما ششمی، ماشینِ دیدن الکترونیک است. و این یعنی جفت کردن یک دوربین تلویزیونی با یک کامپیوتر که دیده‌های دوربین را بازخوانی می‌کند. اینها ماشینهایی هستند که موشک به آنها مجهز می‌شود تا بتواند بدون برخورد با هرگونه مانعی دقیقاً به آنجایی برود که باید برود. پس ماشینِ دیدن، ابداع نوعی دیدن است بدون نگاه کردن، نوعی دیدن اتوماتیک. تمام ماشینهای دیدن تا تلویزیون به چشمی انسانی و مغزی برای تفسیر آن احتیاج داشتند. از زمان جفت شدن کامپیوتر و دوربین تلویزیون و دیجیتال شدن پیامهای تلویزیونی، ماشینی برای دیدن پدید آمد که قائم‌به‌ذات است و نیازی به مغز انسان ندارد. ما در برابر پدیدهٔ تاریخی فوق‌العاده‌ای قرار داریم. عصر شاهد عینی سر آمده است. انسان، در پیشگاه عدالت، در وهلهٔ اول یک شاهد عینی است. او می‌گوید: "سوگند می‌خورم که من شاهد وقوع این جنایت بوده‌ام." عدالت گزیری از این امر ندارد. با این ماشینِ دیدن تازه، حاکمیت شاهد عینی انسانی رفته‌رفته از میان می‌رود و شاهد ماشینی جایش را می‌گیرد. من در کتابم خواسته‌ام این لحظه را نشان دهم. «ماشینِ دیدن» عنوان فنی

کامپیوتری است که می‌تواند ببیند.

□ منطق ادراکی دیگری نیز هست که معتقدید در گسترش تلویزیونی جنگ خلیج فارس وجود داشت، جنگی که به عقیدهٔ شما نخستین جنگ الکترونیکی بود.

□ دربارهٔ جنگ خلیج فارس کتابی منتشر کرده‌ام به نام اکران صحرا.[۱] جنگ خلیج فارس به عقیدهٔ من یک جنگ جهانی در ابعاد کوچک بود. این نخستین جنگ زمان واقعی بود. یعنی اینکه یک جنگ جهانی در سطح زمان واقعی بود و از تمام تکنولوژی‌های جنگهای جهان، از جمله ماهواره، ابزارهای کنترل از راه دور، و نظایر اینها، و نیز تبلیغات تلویزیونی، بهره گرفت. جنگهای جهانی سابق در مکان واقعی روی می‌دادند (مثلاً در فرانسه، آلمان، یا اقیانوس آرام). جنگ خلیج فارس در زمان واقعی روی داد. دو عنصری را که پیش از این از آنها صحبت کردم در اینجا می‌بینیم. مسلماً در جنگ خلیج فارس تعداد کشته‌ها زیاد نبود؛ حتی اگر تعداد دقیق تلفات غیرنظامی را نیز ندانیم، به‌هرحال جنگی با ۲۰ یا ۵۰ میلیون کشته نبود. بااینهمه یک جنگ جهانی بود، برای اینکه جنگی «زنده» بود، «زنده» به کمک ابزارهای فریب و تروکاژ و به‌وسیلهٔ مردم سراسر جهان. جنگی تماشایی، جنگی کاتودیک. در اینجا هم همان فعالیت عکس‌العملی را می‌بینیم. پس این جنگ را نه‌تنها می‌توان پایان مباحثات هسته دانست که ۵۰ سال به درازا کشید، بلکه طرحی اولیه برای جهانی‌سازی جنگ در زمان به‌شمار آورد، جنگ با استفاده از ماهواره‌ها، ابزارهای کنترل سلاحها از راه دور ــ از نقطه‌ای در پنتاگون؛ یعنی دولتهای عمدهٔ درگیر جنگ دیگر در محل حضور ندارند، در همان‌جا که هستند می‌مانند. جنگ در محل، دیگر اهمیتی ندارد. مردم حاضر در محل اهمیت چندانی نداشتند. عراقی‌ها اهمیت چندانی نداشتند. آنها تنها به کار زندانی شدن یا مردن آمدند. اما متحدین غربی نیز چندان به کاری نیامدند.

نمی‌توان گفت که جنگ خلیج فارس جنگ انسانها بود. من کتابم را با تصویری ترسناک و عجیب از هواپیماهای بدون خلبان به پایان می‌برم که بر فراز میدان جنگ پرواز می‌کنند و از آنجا اطلاعاتی به ۲۰۰ کیلومتر آن‌طرف‌تر می‌فرستند. تصویری از حدود چهل سرباز عراقی در سنگری شنی در وسط بیابان به‌دست می‌دهم که وقتی می‌بینند یک هواپیمای شناسایی با بالهایی به عرض سه متر به آنها نزدیک می‌شود تسلیم آن می‌شوند. مردان تسلیم روبوتی می‌شوند که بالای سرشان پرواز می‌کند. و این تصویری است از سقوط انسان؛ نه‌فقط سقوط سربازان عراقی، بلکه سقوط سربازان متحدین نیز.

□ درست در جایی از کتابتان از غیبت جنگجو صحبت می‌کنید و می‌گویید که وی بردهٔ تکنولوژی شده است.

□ در جنگهای الکترونیکی، جنگجو به کاری نمی‌آید. به‌درد نمی‌خورد؛ عاطل و بیکاره است. جزو بیکارانی است که کشورهای اروپایی را انباشته‌اند.

□ اما آیندهٔ جنگ را چگونه می‌بینید؟ آیا جنگ میان ماشین‌ها در خواهد گرفت؟

□ از یک سو جنگ جهانی است که، با ماشینهای بیش‌ازپیش پیچیده، همچنان ادامه و گسترش خواهد یافت و سرانجام به شکلی بالقوه از جنگ منتهی خواهد شد. اما به‌موازات آن جنگهای داخلی نیز، مثلاً در یوگوسلاوی یا در شهرهای امریکا، فرانسه، یا جایی دیگر، افزایش خواهد یافت. پس هیچ‌گاه نباید فراموش کرد که دو جنگ وجود دارد: جنگ جهانی و جنگ داخلی، یعنی جنگ همه علیه همه؛ و این جنگ وابسته به تکنولوژی نیست، بلکه به مسئلهٔ مجاورت افراد با یکدیگر مربوط است.

□ در اینجا باز با مسئلهٔ بافت شهری، که شما مطرح می‌کنید، مواجه می‌شویم.

□ کاملاً. عجیب‌ترین تصویر پایان جنگ خلیج فارس، صرفاً تصویر سربازان عراقی نیست که تسلیم یک روبوت پرنده می‌شوند، بلکه تصویر ژنرال شوارتسکف نیز هست که وارد حومهٔ لوس‌آنجلس می‌شود تا شورشی را سرکوب کند. حیرت‌انگیز است. اما هیچ‌کس به این چیزها توجهی نکرد. این تصویرها، هر دو، سمبولیک هستند.

□ در پایان گفت‌وگو، مایلم نظر شما را دربارهٔ نقش روشنفکران در بحثهایی که امروز در خصوص جنگ، سیاست، و جهشهای تکنولوژیکی صورت می‌گیرد بدانم.

□ نخست آنکه، روشنفکرانی که من می‌شناسم عملاً تربیت فنی ندارند. اینان تربیتی فلسفی، روانکاوانه، یا تاریخی دارند، اما اندکند روشنفکرانی که در جریان تحولات روزانهٔ تکنولوژی باشند. مورخان تکنولوژی وجود دارند، اما تربیت فنی وجود ندارد. شاید این‌گونه افراد در آلمان، کشورهای آنگلوساکسون، و ژاپن بیشتر باشند. اما فرانسه دچار تأخیر است و لذا در آنجا واقعیت تغییرات را نمی‌شناسند. ما هنوز در عصر تفسیرهای قدیمی قرن نوزدهمی هستیم. روشنفکران فرانسه متعلق به عصر خودشان نیستند. و این وضع مرا بسیار ناراحت می‌کند.

□ مسلماً جریان «پسامدرن» نیز وجود دارد، کسانی مثل لیوتار یا بودریار که به تکنولوژی‌های نوین توجه نشان می‌دهند.

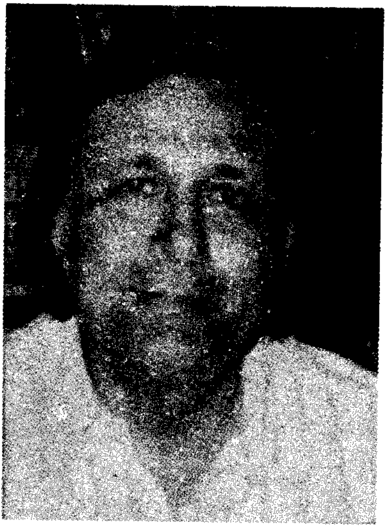
□ باید از انتشارات گالیله تشکر کرد که افرادی مانند دریدا، گُرز، گواتاری، بودریار، و خود مرا گرد آورد. اینک جمع کوچکی از کسانی پدید

آمده است که مقاومت می‌کنند و می‌کوشند دنیای جدید را تفسیر کنند. اتفاقی نیست که آدم به کانون کوچکی در یک دستگاه انتشاراتی راه یابد؛ این امر بسیار بسیار نادر است.

□ برنامه‌های آتی شما چیست؟

□ کتاب بعدی من سرعت آزادسازی نام دارد. یادآوری می‌کنم که «سرعت آزادسازی»، اصطلاحی است فنی که نشان می‌دهد فرد از حوزهٔ ثقل یک سیاره خارج می‌شود. در مورد زمین، این یعنی سرعتی معادل ۲۸۰۰۰ کیلومتر در ساعت. مسلماً عنوان کتاب من استعاری است. من به شکلی استعاری می‌خواهم بگویم که سرعت دارد ما را از قید تاریخ آزاد می‌سازد و ما در ماورای شتاب تاریخ جای داریم. پس این کتاب به مسائل پایان قرن می‌پردازد، یعنی به مسئلهٔ سرعت آزادسازی که، از سویی، انسانها را راهی فضا کرده‌است و، از سوی دیگر، موجب آزادی انسانی شده است که در جنگ و در تولید اقتصادی، به دلیل بیکاری وسیع و خودکارسازی، عاطل و باطل مانده است. و مسلماً من پرسشهایی در خصوص پرداختن به سرعت مطلق طرح می‌کنم. نسل ما سرعت مطلق را به‌نحوی منفعل به کار گرفته است؛ این دیوار سرعت است. براساس نظریهٔ نسبیت، ما به دیوار سرعت رسیده‌ایم و، لذا، جامعهٔ ما در پای دیوار است و نمی‌تواند سرعت گیرد، مگر آنکه یک نظریهٔ شگفت‌انگیز دیگر پدید آید. پس ما به دیوار سرعت وارد شده‌ایم. این حادثهٔ تاریخی مهمی است که کتاب مرا پایان می‌دهد. دراینجا پرسشی عظیم مطرح است.

ژوئن ۱۹۹۶



راج ریوال

Raj Rewal

☐ برای شروع گفت‌وگویمان، اگر ممکن است، می‌خواهم چند پرسش دربارهٔ تجربه‌های گذشته‌تان و تأثیراتی که آن تجربه‌ها چه‌بسا در کار و اندیشهٔ شما در زمینهٔ معماری داشته‌اند مطرح کنم.

☐ **من در سال ۱۹۳۴ در هوشیارپور، در ایالت پنجاب متولد شدم. اما تمام دوران کودکیم را در دهلی زندگی کردم و همان‌جا به دبیرستان هارکورت باتلر رفتم. در سال ۱۹۵۱ تحصیلات معماری را در مدرسهٔ معماری دهلی آغاز کردم. پس از سه سال تحصیل، در سال ۱۹۵۴ به لندن نقل مکان کردم و به مدت یک سال به مدرسهٔ معماری AA رفتم. اما آموزش رسمی حرفه‌ایم را در مدرسهٔ ساختمان بریکستن تکمیل کردم. پس از پایان تحصیلاتم، به عنوان دستیار معماری در لندن آغاز به کار کردم و پس از چند سال عضو وابستهٔ انستیتوی سلطنتی معماران بریتانیا شدم. سپس در سال ۱۹۶۱ برای مدت یک سال به پاریس رفتم و با میشل اِکوشار کار کردم. در سال**

۱۹۶۲ به دهلی بازگشتم و وارد کار حرفه معماری شدم، درحالی که تدریس در مدرسهٔ معماری دهلی را نیز شروع کردم. بیش از ده سال تدریس کردم و در بیست سال گذشته در دانشگاههای مختلف جهان مانند دانشگاههای کولومبیا، مک گیل، ام‌آی‌تی، و مدرسهٔ معماری ییل درسگو بوده‌ام. در سال ۱۹۷۴ دفتری در تهران دایر کردم و پروژهٔ معماری‌ای را در تبریز کار کردم. بدین ترتیب، همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، من بسیار سفر کرده‌ام و به معماری سنتی کشورهایی نظیر هند، ایران، ترکیه و جز آن علاقه‌مند شده‌ام. من طی سه سال تجربه در ایران به ریخت‌شناسی فضاها بسیار علاقه‌مند شدم. من همچنین بسیار زیاد به تمام نقاط هند، بویژه به راجستان، سفر کرده‌ام. در سال ۱۹۶۳ زمانی که برای نخستین بار به جیسالمر رفتم، مجذوب قصرها و Havelis سرتاسر آنجا و شیوه‌ای که معماران سنتی هندی بسیاری از مسائل را با شگرد بسیار مدرن حل کرده بودند شدم، برای نمونه، مسئله تلاش برای ایجاد سایه، و مسئلهٔ خلق فضاها که از لحاظ جامعه‌شناختی کارا و سکونت‌پذیر هستند و چه بسیاری از حس مردم را برمی‌انگیزند. بنابراین مسئله، این نوع محیط است که بسیار زیاد توجه مرا جلب کرده است. این مسئله همچنین بسیار زیاد بخشی از فرهنگ مدیترانه‌ای است. من ونیز را دوست دارم و بارها آنجا بوده‌ام. من سینا هم بوده‌ام. من واقعاً از فضای معماری حیاطهای ایتالیایی بسیار خوشم می‌آید. من همچنین به مفهوم معمارانهٔ ساختمانهای ایتالیایی به‌هم‌پیوستهٔ به طرف خیابان یعنی نوعی «تئاتر خیابانی» که شما می‌توانید به راحتی محل ملاقات مردم توجیه کنید بسیار ارج می‌گذارم. بلی، آموزش من به این طریق بوده است.

□ بدین‌سان شما خیلی تحت‌تأثیر غرب بوده‌اید. تأثیر لوکوربوزیه و طراحی شهری او در شاندیگار بر کارهای معماران نسل شما چه بوده است؟

□ خوب، به طریقی، بله. می‌توانم بگویم که لوکوربوزیه بر تمام

معماران هم‌نسل من نفوذی بی‌واسطه داشت، اما بیشتر در زمینهٔ واژگان جدید ساختمان و نه در زمینهٔ طراحی شهری. من از لحاظ طراحی شهری بیشتر زیر نفوذ معماری هند بودم، اما از لحاظ زبان ساختمان و بکارگیری مواد مانند بتون، آجر، و سنگ، شما می‌توانید حتماً تأثیری از کار لوکوربوزیه را بیابید.

□ بحثی میان معماران هندی هست که به کارهای لوکوربوزیه در شاندیکار و احمدآباد مربوط می‌شود. در این بحث شما چه موضعی دارید؟

□ فکر می‌کنم که به‌عنوان یک اثر معماری، شاندیکار یک اثر معماری بی‌نظیر است. اما از لحاظ طراحی شهری و به‌عنوان یک شهر، مطمئن نیستم که شاندیکار دستاورد مهمی است. لذا خیلی شیفتهٔ کارهای لوکوربوزیه به عنوان یک شهرساز نیستم. در حالی که او را به‌عنوان یک معمار بسیار تحسین می‌کنم.

□ آیا شما خود را یک معمار مدرنیست می‌دانید یا سنت‌گرا؟

□ من خودم را بسیار مدرنیست می‌دانم. اما می‌دانید که از نظر من، «مدرنیسم» یک شیوهٔ کاهندهٔ طراحی، همچون واژه‌ای که امروزه در زبان معماری به کار برده می‌شود، نیست. از نظر من «مدرن» بودن به معنی خردگرا بودن است. فکر می‌کنم برای تمام روشنفکران آسیایی، چنین مشکلی وجود داشته باشد. از یک سو، ما باید بر ضد خشک‌اندیشی، قشریت، و خرافات پیشینه‌مان بجنگیم، از سوی دیگر باید با چیزهایی بسیار احمقانه و مزخرفی که از غرب می‌آید رویارو شویم. ما باید بر ضد تمام آن دیدگاهها و مدلهای سطحی که به نام مدرنیسم صادر می‌شود بجنگیم. لذا فکر می‌کنم که ما باید مدرنیت‌مان را بر اساس سنتهایمان، فرهنگمان، شیوهٔ زندگیمان، شرایط اقلیمی‌مان و شیوه‌ای که مردم رفتار می‌کنند به‌دست آوریم. بنابراین شما

نمی‌توانید مدرنیسم را از نیویورک و لندن وارد کنید. شما باید مدرنیت خود را به‌دست آورید. و فکر می‌کنم این کار، برای یافتن مدرنیت از درون ارزشهایمان، مبارزه‌ای شگفت‌انگیز است.

□ معماری نظیر شما چگونه می‌تواند در فرهنگی که بسیار سنت‌پرست و محافظه‌کار است، مدرن باشد؟

□ درست است که جامعهٔ هندی بسیار محافظه‌کار است اما این واقعیت هم وجود دارد که جامعهٔ هندی از برخی لحاظ بسیار «آزاداندیش» است.

□ «آزاداندیش» به چه معناست؟

□ «آزاداندیش» به این معنا که شما مجبورید تجربه کنید. منظورم این است که مردم در هند چیزهایی را تحمل می‌کنند که مردم در کشورهای همسایه‌مان تحمل نمی‌کنند. به زبان معماری این بدان معناست که شما می‌توانید افقهای جدید بسیاری را کشف کنید؛ یا حتی سعی کنیم که گذشته و تاریخمان را کشف کنیم. از دیدگاه من، فاتح‌پور سیگری بسیار مدرن است. حتی مدرن‌تر از بسیاری از معماریهایی است که در کشورهای غربی انجام گرفته است. برای نمونه، رصدخانهٔ دهلی بسیار مدرن است. به همین دلیل می‌گویم که برخی بازارهای ایران بسیار مدرن‌اند. به‌عبارتی، منظور این است که آنها پیش‌درآمدهای فروشگاههای بزرگند. اما البته نباید فراموش کنیم که مدرنیت غرب که از طریق سنن روادار و آزاداندیش زاده می‌شود می‌تواند کاتالیزور خوبی باشد. اما نباید به‌طور اتوماتیک و بدون پرسش و پاسخی کپی شود.

□ آنچه در کار شما جالب است درک تیزی از تاریخ، رها از تمام انواع نگرشهای رمانتیک و حسرت‌بار رجوع دائمی شما به الگوهای تاریخی هند

است. منظورم رجوع شما در قصرهای راجستان در انستیتو ملی ایمونولوژی و ساختمانهای دهکدهٔ بازیهای آسیایی است.

□ من همیشه به تاریخ علاقه‌مند بوده‌ام، به همین دلیل هم تاریخ را مطالعه می‌کنم و محلهای تاریخی بسیاری را دیده‌ام، که روند یادگیری بسیار خوبی یود. اما شما می‌دانید که من ایماژهای تاریخی را کپی نمی‌کنم. برداشتهای من از تاریخ هند هضم شده‌اند و زمانی که شما طراحی می‌کنید تأثیر پنهان آنها ظاهر می‌شود. بنابراین آنچه توجهم را جلب می‌کند اصول است و نه طرحها و موتیوهای معماری رسمی. فکر می‌کنم تراژدی بزرگ امروز، تاریخ‌باوری پسامدرن است که در ساختمانهای مدرن سرهم‌بندی می‌کنند.

□ شما ضد پسامدرن هستید؟

□ آه، بله بسیار زیاد. دست‌کم به‌خاطر سیمای آن. فکر می‌کنم معماری پسامدرن برخی جنبه‌های گذشته را خیلی سطحی کپی می‌کند و آنها را مانند اثر التقاطی در نماها قرار می‌دهد. فکر می‌کنم این کار بسیار مصنوعی است.

□ نظر شما دربارهٔ معماری ساختارشکن (دیکانستراکتیویست) چیست؟

□ فکر می‌کنم این کارها، برداشتهای آلامد است. می‌دانید، معماری غربی طبق مراحلی پیش می‌رود که برای چهار یا پنج سال جنبهٔ آلامد و مدپرستی دارند و پس از آن فراموش می‌شوند. اما برای ما معماران آسیایی مسائل بیشمار است. ما مسائل واقعی داریم و باید با مسائل اساسی و واقعی سروکار داشته باشیم. بنابراین فکر می‌کنم که ما باید چشمهایمان را به این

مسائل واقعی بازکنیم و زیر نفوذ نگرشهای رایج مد روزی که مربوط به چهار یا پنج سال پیش در نیویورک می‌شوند و اکنون فراموش شده‌اند نباشیم.

☐ آیا چنین بحثی در میان معماران هندی وجود دارد؟

☐ بله. تا حدودی. مانند یک گفت‌وشنود سنجشگرانه. اما موضع من بسیار خاص است، زیرا فکر می‌کنم که ما باید تکنولوژی مدرن را در صنعت و ساختمانها به کار گیریم. البته ما باید برخی ارزشهای معماری ساختمانهای تاریخی‌مان را هم فراموش نکنیم. نمی‌دانم آیا شما با مفهوم هندی rasa که «حال‌وهوا» (flavour) معنی می‌دهد آشنایید؟ مطمئن نیستم که شما مفهوم مشابه آن را در فارسی داشته باشید، مثلا، هر ساختمانی در خود حال‌وهوای بسیار خاصی دارد. اگر شما به یک مسجد بروید، بلافاصله نوعی مضمون بسیار روحانی احساس می‌کنید. احساس می‌کنید لحظه‌ای که به مسجد وارد می‌شوید دگرگون می‌شوید. همان احساس در یک ساختمان هندی یا ژاپنی هم وجود دارد. امروز احترام گذاشتن به نوعی حال‌وهوا، دستاوردی بزرگ است. خوب، این آن چیزی است که توجه مرا جلب می‌کند.

☐ آیا فکر می‌کنید ممکن است که rasa را با خردپذیری آشتی داد؟

☐ بله، زیرا فکر می‌کنم که اگر معماری خردپذیر به جنبه‌های فلسفی، عمیق‌تر نپردازد، معماری محدودی است. منظورم این است که شما می‌توانید بنایی را برای کارکردی خاص بسیار خوب بسازید که از دیدگاه زیبایی‌شناختی بسیار زیبا باشد، اما با وجود این فاقد rasa است. بنابراین از نظر من، این جنبهٔ کار مهمتر است. برای نمونه، قصری را در نظر بگیرید، یک قصر همیشه برای نمایش قدرت یک جبار ساخته نمی‌شود، بلکه می‌تواند زیبا و ناپیوسته هم باشد و می‌تواند تااندازه‌ای هم مضمون معنوی و آرامش داشته باشد. این آن

چیزی است که من ارزشمند می‌یابم.

□ آیا فکر می‌کنید با برداشتی مدرن که از فضا دارید، برای دستیابی به نوعی آرامش و مضمون معنوی، در کارتان موفق بوده‌اید؟

□ فکر می‌کنم در ساختمانهای بانک جهانی و انستیتو ملی ایمونولوژی به این سازش دست یافته‌ام. سعی کردم ساختمانهایی بسازم که بیشتر ناپیوسته، نزدیک به طبیعت، و با حال‌وهوایی متفاوت باشند. فکر می‌کنم در بسیاری از نقاط جهان، در هند، در ایران، ژاپن، و تمام تمدنها، اصول مشخص و نگرشها را بهتر می‌توان به شیوهٔ جدید تفسیر دوباره کرد.

□ موادی که دوست دارید با آنها کار کنید کدامند؟

□ دوست دارم مواد را به شیوهٔ بسیار اصیل بیان کنم. فکر می‌کنم برای یک معمار مواد مانند واژگان برای یک نویسنده است. واژه‌ها افکار و احساسات نویسنده را بیان می‌کنند. از این رو مواد بسیار اهمیت دارند. من خیلی دوست دارم آجر را در کارهای کوچکتر به کار ببرم، زیرا آجر گرم است و ماده‌ای کوچک است. اما در کار با مقیاسی بسیار بزرگ، مانند دهکدهٔ بازیهای آسیایی یا انستیتو ملی ایمونولوژی، کنترل و مهار کردن مواد بسیار متفاوت است. بدین‌سان من ماسه‌سنگ را یافتم، زیرا ماده‌ای است که زیبا به نظر می‌آید و کسی که آن را به کار می‌برد مسئله‌ای ندارد. لذا من در ساختمانهای عمومی و نهادی سنگ را به کار می‌برم. به بیان دیگر، سنگ ارزانترین ماده‌ای است که ما در هند داریم و به‌طور سنتی با آن بسیار خوب کار کرده‌ایم. همان‌طور که شما در ایران با آجر بسیار خوب کار می‌کردید. لذا من سنگ را به شیوه‌ای جدید به کار می‌برم و به همین دلیل سنگ می‌تواند برای ساختمانهای مدرن پذیرفتنی باشد.

□ شرایط اقلیمی هند هم باید عاملی مهم در انتخاب سنگ به‌عنوان یک مادهٔ معماری باشد.

□ همان‌طور که می‌دانید، ما در هند mansonهای وحشتناکی داریم و بتون و آجر نمی‌توانند در برابر آن تاب بیاورند. اما ماسه‌سنگ بسیار خوب مقاومت می‌کند. شما آن را در فاتح‌پور سیگری ببینید که ساختمانی ساخته‌شده با سنگ است.

□ به‌نظر می‌رسد که شما برداشتی بسیار علمی از گذشته دارید، نه حسرت‌بار نه رمانتیک.

□ زمانی که ساختمانهایم را طراحی می‌کنم به گذشته نمی‌اندیشم. به حل مسائلی که در دست دارم فکر می‌کنم، زیرا، همان‌طور که به شما گفتم، ما مسائل بسیار دشواری داریم که حل کنیم و به‌طور معمارانه درباره‌شان صحبت کنیم. بنابراین وقتی که شما مسائل اساسی دارید، حسرت گذشته و رمانتیسم را نمی‌توان به این وضعیت وارد کرد. اما درسهایی از گذشته فراگرفته شده که هضم شده است. درحالی‌که ساختمان جدیدی را طراحی می‌کنم به ساختمانهای سنتی نمی‌اندیشم.

□ و کجا غرب به کارتان وارد می‌شود؟ آیا گفت‌وشنود خود را با غرب ادامه می‌دهید؟

□ اجازه دهید این پرسش را همانند پرسش قبل بیان کنم. اگر مشغول ساختن یک استودیوِ تلویزیون یا ساختمان بسیار پیچیدهٔ مدرنی برای کاربرد کامپیوتر هستم، اگر مشغول ساختن یک بیمارستان مدرن یا فرودگاه هستم، معلوم است که من باید به غرب روی آورم و ببینم که آنجا چه می‌گذرد. «سابقه» برای معماران بسیار مهم است. شما از کاری که کسی پیش از شما انجام

داده است درس می‌گیرید، حتی اگر شما نخواهید آن کار را انجام دهید. بنابراین، ضرورت دارد که گفت‌وشنودی بی‌وقفه با غرب داشت. از نظر من، غرب بسیار مهم است، زیرا آنها پیش از این بسیاری از مسائل تکنیکی را حل کرده‌اند و با دیدن آنچه آنها انجام داده‌اند ما می‌توانیم دانش آنچه را در چند سال آینده نیازمند آن خواهیم بود از هم‌اکنون داشته باشیم و از آن درس بگیریم. لذا، از نظر من، داشتن گفت‌وشنودی با غرب کاری بسیار خلاق است. من مشغول طراحی ساختمان بااهمیتی در پرتغال هستم، ساختمان مرکز فرهنگی اسماعیلیهٔ آقاخان. این نخستین بار است که من با ارزشهای فرهنگی زبان و مردم پرتغالی و مدیترانه‌ای سروکار پیدا می‌کنم. تجربه‌ای بسیار جالب است. فکر می‌کنم که در سطح تکنیک ساختمان‌سازی زبان مشترک بسیاری با غرب داریم. بنابراین، این جنبهٔ معماری این روزها بسیار جهانگیر و همگانی است. اما، درعین‌حال، فکر می‌کنم که آنچه rasa، یعنی حال‌وهوا، به معماری می‌دهد، ارزشهای فرهنگی اصیل منطقه‌ای است. بدین‌لحاظ فکر می‌کنم که مدرنیت می‌تواند درحالی‌که یک مفهوم جهانی باشد، خیلی حال‌وهوای منطقه‌ای داشته باشد و از این طریق می‌تواند غنی‌تر شود. فکر می‌کنم زمینهٔ کار همیشه مهم است. کجا می‌سازید؟ چگونه می‌سازید؟

□ به بیان دیگر، منظور شما این است که یک نفر می‌تواند مدرن و هندی یا ایرانی باشد بدون اینکه غربی باشد؟

□ دقیقا. فکر می‌کنم که این موضوعی بسیار مهم برای کشورهای جهان سوم است. من اصطلاح «مدرن» را از جنبهٔ نقادانه و خردورزانهٔ آن به کار می‌برم. برای «مدرن» بودن لازم نیست همان کاری راکه غرب می‌کند کپی کرد. غرب می‌تواند حتی گاهی ضدمدرن باشد. حتی در غرب ما بیشتر با پدیده‌های سبکی ارتباط داریم تا با محتوای واقعی.

□ معماران هندی نسل شما در مورد انقلاب شهری در هند و میلیونها نفر جمعیتی که به شهرهای بزرگ هجوم می‌آورند چگونه می‌اندیشند؟

□ در این لحظه این موضوع مشکل بسیار بزرگ ماست. جمعیت ما در حال انفجار است. مردم از روستاها به شهر می‌آیند. جمعیت دهلی در طول ۳۰ سال ده برابر شده‌است. تصور آن آسان نیست. اما ما باید هر روز با آن سروکار داشته باشیم، حتی درحالی‌که مشغول بحث دربارهٔ برنامه‌ریزی شهری و طراحی شهری هستیم. من خودم خیلی با این مشکل در ارتباط هستم و باید هر زمان که پروژهٔ جدیدی را در دهلی آغاز می‌کنم این مسئله را مدنظر قرار دهم. نمی‌دانم این مسئله در ایران چگونه است، اما فکر می‌کنم شما باید از این مشکلات در شهری مانند تهران داشته باشید.

□ خوب، شما می‌توانید به ایران بیایید و به ما بازدید پس دهید و با معماران و برنامه‌ریزان شهری ایرانی دربارهٔ این مشکلات بحث کنید.

□ بسیار مشتاقم که به ایران برگردم و دوباره دوستان ایرانیم را ملاقات کنم و چه‌بسا چند سخنرانی بکنم. من منتظر این دعوت هستم.

□ متشکرم آقای ریوال. امیدوارم این گفت‌وشنود با شما خیلی زود ادامه یابد.

آوریل ۱۹۹۶

۱۰

ادبیات امروز غرب

گفت‌وگو با:

فیلیپ سولرز



فیلیپ سولرز

Philippe Sollers

□ در کتاب «دفترچهٔ شب» نوشته‌اید: "من نامم را از کتابهای لغت بیرون کشیده‌ام و این نام در این کتابها دیده می‌شود." پس شما علی‌رغم میل خودتان نویسنده‌ای مشهور شدید؟

□ **من با نام مستعار «سولرز» می‌نویسم که در یک لغتنامهٔ لاتین پیدایش کردم، و جالب است که ببینیم کلمه‌ای لاتین که برای ساختن هویت یک نویسنده به کار رفته است حالا در یک لغتنامهٔ فرانسه دیده می‌شود. این قضیه، مسئلهٔ قابل توجه «اسم مستعار» را در ادبیات مطرح می‌کند. این سنتی فرانسوی است. با کمال تعجب اسمهای مستعار زیادی در ادبیات فرانسه وجود دارد که اسمهای مستعار بسیار نیرومندی هم هستند. بخصوص می‌توان از مشهورترین اسم مستعار نام برد که ولتر باشد، همان‌طور که می‌دانید، نام واقعی وی آروئه بود و او این اسم عجیب را انتخاب کرد که با آن در سراسر دنیا مشهور شد. در سال ۱۹۹۴، سیصدمین سال تولد ولتر را جشن می‌گیرند و، به همین مناسبت،**

قرار است در فرانسه جشنها و گردهماییهای بسیاری برپا شود و مقالات متعدد نوشته شود. این موقعیت بسیار خوبی است که در پایان قرن بیستم در فرانسه، پس از دگرگونیهای پراهمیت در تاریخ قرن بیستم، سعی کنیم از خود بپرسیم این ولتر که بود که هنوز، هم مرتجعان و راست‌گرایان با سوءظن به او نگاه می‌کنند ـ زیرا درعین‌حال که فردی بود معتقد، علیه جزمیت دینی می‌جنگید ـ و هم چپ‌گرایان ـ چون ثروتمند مُرد. می‌دانید که در فرانسه تعارضی است میان ولتر، در یک سو، و روسو، در سوی دیگر، و این تعارض همچنان ادامه دارد. پس، به‌عنوان نویسنده، اسم مستعار توجه مرا جلب کرد، برای اینکه من هم در این نظام اسم مستعاری به‌سرمی‌بردم، همچون ولتر و مولیر و بخصوص استاندال که چندین اسم مستعار داشت. من به این مسئلهٔ تفاوت هویت بسیار علاقه دارم. مثلاً در کتاب آخرم، راز، راوی اسمی بسیار موجز دارد: ژان کِلمان؛ این نام به او، که مأموری مخفی است، دریافتی را از جهان می‌دهد که بسیار متفاوت از دریافت کسی است که به‌خاطر وجود اسم خاص خودش بیش از حد شبیه خودش است. بدین‌گونه عالم خیالی کاملاً ویژه‌ای می‌تواند شکل بگیرد.

☐ آیا این شیوه‌ای برای خود را ـ به‌عنوان فاعلی دیگر ـ در برابر خود قراردادن نیست؟

☐ این شیوه‌ای است برای وسعت بخشیدن به عالم خیال شخصی، و آن را در وضعیت تحرک، تغیّر، بحران، دگرگونی، و دگردیسی قراردادن؛ مثلاً در مورد سلین نیز وضع بدین‌گونه است. سلین به لحاظی مانند مولیر است، مانند ولتر است. مسئلهٔ اسم مستعار مسئله‌ای است که در ذات زبان فرانسه جای دارد.

☐ اما آیا این واقعیت که شما نویسنده‌ای بین‌المللی شده‌اید و در جهان

شما را می‌شناسند، برداشت شما را از مسئولیت نویسنده تغییر داده است؟

▢ نه به‌هیچ‌وجه، چون من تصور می‌کنم که مسئولیت اصلی نویسنده در تعهدات زیباشناختی و در شیوهٔ نویسندگیش است. وانگهی، تعارضی بسیار شدید وجود دارد که با تمدن تصویری رشد می‌یابد، و آن اینکه تصویر نویسنده را بیش از پیش به جای خود وی می‌گیرند. اخیراً مقدمه‌ای بر کتاب ژان ژنه نوشته‌ام و در آنجا از خاطرهٔ روزی صحبت کرده‌ام که می‌کوشیدم در برابر جمعیتی نسبتاً وسیع راجع به ژان ژنه صحبت کنم و سؤالاتی که مطرح می‌شد پیرامون این مسئله بود که حضور ژنه را در فلان یا بهمان بافت سیاسی یا اجتماعی یا حتی حضورش را در صحنهٔ تلویزیون توضیح دهم. فکر می‌کنم که مسئلهٔ تصویر یکی از مسائل اساسی تمدن ماست، برای اینکه در این حال تصویر نویسنده به جای خود وی می‌نشیند. بیش از پیش تصاویر نویسنده افزایش می‌یابد و می‌توان نشان داد که خواندن در حال پسروی است و در این حال شما می‌توانید از ویکتور هوگو یا ولتر نام ببرید بی‌آنکه هیچ‌کس آثار آنها را خوانده باشد. به عبارت دیگر، متون نویسندگان تدریجاً به دست فراموشی سپرده می‌شود، و جای آن را بیش از پیش تصاویر می‌گیرند. اما این وضعیت در مورد کل فرهنگ نیز صادق است. پس مسئله‌ای بسیار جدی است. وانگهی، رابطهٔ نویسنده با سیاست نیز حالتی تصویری یافته است؛ برای مثال، در فرانسه نویسندگان بسیار مشهوری همچون شاتو بریان، بنژامن کنستان، فرانسوا موریاک، ژان پل سارتر، و بسیاری دیگر چنین وضعیتی دارند. در این حال مشاهده می‌شود که این مسئله نیز یک سنت بسیار قوی فرانسوی است. برای مثال، تأثیر سیاسی نوشته‌های ولتر را در نظر بگیرید که با توجه به وسایل محدود آن زمان بسیار عظیم بود. این، همچنین، مستلزم آن است که در آثار نویسندگان کاری راکه در خصوص سیاست و به زبان آفرینش ادبی صورت می‌گیرد بخوبی بسنجیم. مواردی همچون سارتر یا مالرو وجود دارد که در آثار آنها فعالیت ادبی در برابر فعالیت سیاسی عقیم شده است. بنابراین باید از

لحظه‌ای که می‌خواهیم نویسندهٔ این عصر، یعنی پایان قرن بیستم، باشیم به تمام این بازیها توجه داشته باشیم. به عبارت دیگر، باید چنین سؤالاتی را طرح کرد: چه می‌نویسیم؟ تصویر با شما چه می‌کند تا شما را از نوشتن باز دارد؟ و دستکاری سیاسی و اقتصادی جهان چه تأثیری بر کار نویسنده می‌تواند داشته باشد؟ و این به طرح سؤال زیر می‌انجامد: یک نویسنده در چه موقعیت تاریخی قرار دارد؟

□ اما آیا نویسنده‌ای متعهد بودن در این زمان برای شما معنایی دارد؟

□ مسلماً، و آن‌هم به صورتی که ممکن است تناقض‌آمیز به نظر برسد، چون رمان‌نویس، اگر نویسنده است و سازندهٔ ماجراهای غریب نیست، اگر بواقع در حیّز عصر خودش جای دارد، ذهن وی امروزه گرفتار اندیشه‌هایی می‌شود که ارتباطی به تعهد به مفهوم سارتری آن ندارد. تعهدی از نوع سارتر، فضایی تاریخی است که ما در ده‌سالهٔ اخیر شاهد تجزیهٔ کامل آن هستیم. در نتیجه، یک نویسنده چگونه عصر کنونی را تعریف خواهد کرد؟ اهمیت آثار رمان‌نویس بستگی به پاسخی دارد که وی به این سؤال اساسی می‌دهد. به گمان من خیلی عجیب است که نویسندگان بین‌المللی بسیار کمی هستند که می‌توانند تعریفی کامل از عصر ما به مفهوم جهانی کلمه به دست دهند، یعنی حاکمیت تکنولوژی به صورتی که هایدگر در فلسفه‌اش دربارهٔ آن اندیشیده است. بدین معنی که مسائل قابل طرح چه هستند؟ در عصر حاکمیت جهانی تکنولوژی در بسیاری از زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، ژنتیک، و جز آن چه چیزی را باید حکایت کرد؟ از سوی دیگر، به نظر می‌رسد نویسندگانی وجود دارند که از نویسندگی دست می‌کشند چون یا گرفتار تصویر خودشان هستند، یا گرفتار نقشهای اجتماعی، یا حتی تبلیغاتی ــ که روز به روز افزایش می‌یابد. چون من قلمرو عظیم پیوسته‌حاضرِ تبلیغات را بخشی از حاکمیت تکنولوژی می‌دانم و آنچه را هم که می‌تواند به شکل پسروی یا حتی حالت تدافعی گذشته‌گرایانه در

جاهای مختلف ظاهر شود جزئی از این پدیده می‌دانم. در حاکمیت تکنولوژی باید انتظار هرگونه شتاب یا افراط را در تمام پدیده‌هایی داشت که ناشی از تکنولوژی‌اند، اما باید انتظار تمامی پدیده‌هایی همچون ترس، تهدید، و پسروی را نیز داشت، همچنانکه می‌توان آن را امروزه بخوبی در اتحاد شوروی سابق یا در برخی کوششهای افراطی در زمینهٔ حفظ وحدت در جاهای مختلف مشاهده کرد. اما این پدیده به نظر من پدیده‌ای جهانی می‌رسد، یعنی اینکه رمان‌نویس با این مسائل سروکار دارد. مسائلی که رمان می‌تواند به آنها بپردازد، و آن‌هم به صورتی کاملاً متفاوت از مقاله یا تفکر فلسفی؛ رمان می‌تواند شخصیتهایی راکه به‌طور عینی و فیزیکی با پدیده‌های مختلف مواجه می‌شوند در موقعیت قرار دهد. من این کار را در تمام رمان‌هایم می‌کنم. تمام رمان‌هایم از ده سال پیش به این سو به طریقی یک مسئله را طرح می‌کنند: فلان یا بهمان چیز در عصر حاکمیت جهانی تکنولوژی چه می‌شود؟ مثلاً در کتاب جشن در ونیز سؤال این است که بازار هنر چه می‌شود، یا در عصر عمومیت یافتن تجربهٔ ژنتیک و صنعتی‌شدن تولید نوع انسان، موجود بشری چه می‌شود؟ درارتباط با این حاکمیت جهانی تکنولوژی، من باز به سراغ هایدگر می‌روم که در مصاحبه‌ای در پایان کتابش می‌گوید: "من علیه تکنولوژی صحبت نمی‌کنم، بلکه صرفاً می‌گویم که سعی‌ام این است که ماهیت آن را مورد پرسش قرار دهم، یعنی از کجا می‌آید؟ و چرا امری اجتناب‌ناپذیر است؟" پس واکنش در برابر تکنولوژی در حاکمیت تکنولوژی کاملاً برنامه‌ریزی شده است، برای اینکه همراه آن است و، درعین‌حال، به راه خود می‌رود. پدیده را در خود مخفی می‌کند، اما درواقع کاملاً با آن در حال حرکت و جنبش است. بدین دلیل است که بواقع هیچ جانشینی برای این حاکمیت تکنولوژی وجود ندارد؛ حاکمیت تکنولوژی جهانی است و بیش از پیش جهانی خواهد شد؛ هرچند جزایر کوچکی وجود دارند که هنوز نسبت به این امر که در این عصر به‌سرمی‌برند آگاه نیستند، اما، به‌هرتقدیر، ما جهانی شده‌ایم. به‌گمان من پدیدهٔ بزرگ پایان قرن بیستم این است، یعنی ناپدید شدن افق جانشینهای دیگر.

□ می‌توان از رمان جهانی هم صحبت کرد؟

□ من فکر می‌کنم که موضوعهای اصلی جهانی هستند. موقعیتها نباید انتزاعی باشند. موقعیتها باید با وضعیت زبانی که اثر را به آن زبان می‌نویسند بخواند. من رمان‌نویس هستم، اما نه رمان‌نویسی جهانی. من رمان‌نویسی فرانسوی در عصر جهانی هستم. این بدان معناست که من از تمام سنت رمان‌نویسی فرانسوی بهره می‌برم؛ این سنت رمان فلسفی را نیز دربرمی‌گیرد، که طبیعت آن علی‌الخصوص فرانسوی است (الساعه داشتم از ولتر صحبت می‌کردم؛ برای مثال، در آخرین کتابم، راز، در لحظه‌ای معین راوی کتاب کاندید ولتر را باز می‌کند برای اینکه نشان دهد کتابی بسیار کنونی است)، اما بالزاک هم در آن جای دارد، برای اینکه در بالزاک تمامی عناصر خواندن پرشتاب آن چیزی وجود دارد که وی «آن سوی تاریخ معاصر» می‌خواند. بنابراین من می‌توانم از این سنت استفاده کنم، یعنی بگویم: "این است تمام آن چیزی که به من نشان می‌دهند."؛ "این است تمام آن چیزی که من در فلان یا بهمان شکل باید به آن باور داشته باشم"؛ اما من تمامی آنچه را در پشت آن وجود دارد کشف می‌کنم، این نیز سنت پروست است که دقیقاً همان است، یعنی وضعیت کشف آن سوی دیگر پدیده‌ها: برای مثال، کشف امیالی که به آنها اشاره نشده است و کشف دغلکاری تاریخ. یکی از بزرگترین مسائل یک رمان‌نویس در قرن بیستم این است که از خود بپرسد قرن بیستم چیست؟ قرن دغلکاری است. شواهدی متعدد وجود دارد مبنی بر اینکه برخی از تجربیات تراژیکی که صورت گرفته است یا در آینده صورت خواهد گرفت، ناشی از دغلکاری تاریخ است.

□ همان‌طور که می‌دانید، گوته معتقد به وجود "Weltliteratur" بود، یعنی ادبیات جهانی. من از خودم می‌پرسم آیا امروزه رمان‌نویسانی جهانی وجود دارند که متعلق به این "Weltliteratur" باشند؟

□ قاعدتاً، اما بسیار مشکل است. به نظر من کسی مانند میلان کوندرا نمایندهٔ این جریان است، یا نویسندهٔ امریکایی، فیلیپ روت، نمایندهٔ این سنت است. تجربهٔ فردی یک رمان‌نویس را نوشتن، یعنی زندگی کردن به‌عنوان نویسنده‌ای در معرض خطر مرگ، در پایان قرن بیستم چیست، چیزی جهانی است. پس به تصور من عصر ما رمان‌نویسان جهانی خواهد داشت، به شرط آنکه حاکمیت سراسری تکنولوژی آنها را بی‌حس نکرده باشد، چون حاکمیت تکنولوژی امکان آفرینش را به حداقل می‌رساند؛ اگر این رمان‌نویسان وجود داشته باشند، آنگاه از تمام اینها صحبت خواهند کرد، از تمام این لحظات تاریخ معاصر.

□ در صحبت از تکنولوژی، باز به هایدگر باز می‌گردیم. خیال می‌کنم که در آثار هایدگر لحظه‌ای هست که در آن وی می‌گوید: "تفاوت میان علم و فلسفه آن است که علم فکر نمی‌کند." می‌توان این داوری را در مورد رمان به کار برد و گفت رمان کنونی دیگر فکر نمی‌کند؟

□ مسلماً. رمان کنونی فکر نمی‌کند. بی‌تردید وقتی هایدگر از علم صحبت می‌کند، از ذات علم صحبت می‌کند. اما رمانی که فکر نمی‌کند، رمانی کاذب است، محصولی برای بازار. رمان طبق تعریف فکر می‌کند و کوندرا در این باره صحبت کرده است. پروست پر از فکر است. در کتاب در جست‌وجوی زمان ازدست‌رفته، شما با مسائل مختلف فکری مواجه می‌شوید. برای مثال، پروست مسئلهٔ «خاطره» را طرح می‌کند، یا «زمان» را، یا آنچه را از «اسنوبیسم» می‌فهمد، یعنی نمایش دائمی برخی در مقابل برخی دیگر. رمان‌های بزرگ پر از فکرند. ولتر پر از فکر است، بالزاک هم همین‌طور، استاندال هم همین‌طور. بنابراین، رمانی که فکر نمی‌کند درواقع تناقضی است در کلمه. تنزل ادبیات است به مقاصد مکانیسم صرفِ عالم خیال فقیرشده.

□ اما این وضعیتی است که همه‌روزه بیش از پیش در آن به‌سر می‌بریم. این‌طور نیست؟

□ **دقیقاً. و این در آن لحظه بدان معناست که حاکمیت تکنولوژی با فقر تراژیک شدید مکانیسم‌های تفکر ملازمه دارد. بنابراین در آن لحظه معیار دانستن اینکه رمان فکر می‌کند یا فکر نمی‌کند آن است که بدانیم چه کسی چه چیزی می‌خواند. توانایی خواندن از این به بعد مستقیماً به مسئله تکنولوژی مربوط است. توانایی خواندن در حال نابودی است. افراد بسیار کمی هستند که در دنیای کنونی توانایی خواندن ابتدایی را دارند. به محض اینکه خواندن شروع کند به پرسیدن اینکه فلان یا بهمان متن چه معنایی دارد و میان این متنها رابطه برقرار کند، همهٔ اینها مورد حملهٔ حاکمیت تکنولوژی قرار می‌گیرد. این یک واقعیت است. این حمله‌ای است مستقیم به ذات انسان، اگر ویژگی ذاتی انسان فکر کردن باشد.**

□ سرنوشت تمدنی که دیگر نتواند بخواند چه می‌شود؟

□ **نمی‌دانیم. این صرفاً وضعیت تمدن غرب نیست، بلکه وضعیت تمدن جهانی است، تمدنی که هیچ جانشینی ندارد، مگر تأخیرهای به‌هم‌پیوستهٔ دستگاهی واحد در جریان جهانی‌سازی. نیرنگ و دروغ در این زمینه می‌تواند کارساز باشد. می‌خواهند بباورانند که تمدنی غربی وجود دارد که جهانی شده است و می‌تواند به عنوان جانشین مطرح باشد؛ این، به‌نوعی، راهی است برای بازگشت به افق مارکسیستی که در پیش چشمان ما در حال نابودی است و به ضد خودش بدل می‌شود: چه سرنوشت عجیبی! این تاریخ جهانی که ما در آن به سر می‌بریم جوهری غربی دارد، اما تقدیر چنین بوده است که جهانی شود، برای اینکه تکنولوژی از این به بعد در حاکمیتش سازش‌ناپذیر است. من مخالف تکنولوژی نیستم، اما می‌کوشم بپرسم چرا این‌گونه است.**

□ آیا نظریهٔ «پایان تاریخ» فرانسیس فوکویاما از نظر شما توجیهی دارد؟

□ بنا به تعریف مسخره است. نباید از پایان تاریخ صحبت کرد، بلکه از پایان یک تاریخ می‌توان صحبت کرد. باید از خود پرسید که چرا تاریخ به معنای تاریخنگاری، تاریخگرایی، علم تاریخ، یا افقهای تاریخی از این به بعد دیگر متقاعدکننده نیست. در عوض، اگر به آن بُعدی از تاریخ بپردازیم که هایدگر "historial" می‌نامد، کاملاً چیز دیگری است. این یک از غنای بالقوهٔ بسیار زیادی برخوردار است که اجباراً به برقراری برنامهٔ حاکمیت جهانی در پایان قرن بیستم نمی‌انجامد. این تناقضی است که در آن به‌سرمی‌بریم و هایدگر آن را بخوبی دیده بود. به عبارت دیگر، نباید از پایان تاریخ صحبت کرد، بلکه باید از گشایش چشمگیر مسئلهٔ تاریخ سخن گفت. و ترس از به قدرت رسیدن نظامی مبتنی بر سوداگری ما را از دیدن این گشایش عظیم تاریخی که در مفهوم "historial" چهره می‌نماید باز می‌دارد. به عبارت دیگر، باید تاریخ را به‌طور کامل از نو تفسیر کرد. اگر شما از من بپرسید "قرن بیستم چیست؟"، به شما پاسخ می‌دهم "نمی‌دانم". برای اینکه تمام تاریخهای قرن بیستم تقلبی است. مثلاً تاریخ مارکسیسم را در قرن بیستم در نظر بگیرید. ما هنوز منتظر اطلاعاتی هستیم که از بایگانی‌ها به دست خواهد آمد، و ما پی به چیزهای وحشتناکی خواهیم برد. اما آیا پی به چیزی می‌بریم؟ خیال نمی‌کنم. کسانی هستند که راجع به قرن بیستم می‌گویند که این قرن قرنی است که از توهم و توهم‌زدایی ساخته شده‌است، و در پایان چه می‌ماند؟ هیچ. بنابراین شروع می‌کنند به صحبت از پایان تاریخ. این خود یک توهم است، توهمی که آسودگی خیال را به دنبال دارد.

□ خیال می‌کنید می‌توان مثل کوستاس آکسلوس از «بازی» تازهٔ جهان و «افق» تازهٔ تفکر صحبت کرد؛ و وظیفهٔ زمان در برابر این افق تازه چه باید باشد؟

□ نمی‌دانم. من رمان‌نویس هستم و در قالب یک رمان‌نویس فکر می‌کنم. من تصور می‌کنم که باید روالهای عینی استقرار حاکمیت تکنولوژی را بدقت نگاه کرد. شکل چه چیزی را تغییر می‌دهد؟ چه چیزی را در موجود انسانی و در ذاتش و در عالم خیالش هدف قرار می‌دهد؟ بنابراین ببینیم چه نوع داستانی و چه نوع «در موقعیت قراردادن»ی می‌تواند به‌طور غیرمستقیم و از طریق رمان تمام این سؤالات را مطرح سازد. خیال می‌کنم که در این زمان رمانی دربارهٔ موقعیت کنونی جهان گویاتر و مؤثرتر از رساله‌ای فلسفی باشد. چون وظیفهٔ متفکر فکرکردن است و وظیفهٔ هنرمند آفریدن اثر زیبا. همان‌طور که هایدگر می‌گفت، فلسفه فی‌نفسه شاعرانه است، اما هرگز شعر نیست. و شعر هم فی‌نفسه نیروی فکری و مفهومی است، اما هیچ‌گاه اثر فلسفی نیست. رمان هم همین‌طور است. رمان اثر فلسفی نیست، رمان است.

□ بااینهمه در تاریخ، شاعرانِ فیلسوف و فیلسوفانِ شاعر وجود داشته‌اند، کسانی مثل نیچه.

□ درست است، نیچه نوعی رمان‌نویس تفکر است، کی‌یرکه گور هم همین‌طور. اتفاقی نیست که کافکا خوانندهٔ جدی آثار کی‌یرکه گور بود. بااینهمه کافکا بیش از هرچیز رمان‌نویس بزرگی بود و نه فیلسوف، حتی اگر بتوان آثار او را از دیدگاه فلسفهٔ کی‌یرکه گور خواند. همچنانکه کی‌یرکه گور هم رمان‌نویس نیست، و فقط فیلسوفی بزرگ است. بنابراین، رمان‌نویس باید در کار داستانی مسائل فلسفی طرح کند، اما نباید فراموش کند که رمان می‌نویسد و نه رسالهٔ فلسفی.

□ امکان دارد کمی هم به کارهای خودتان بپردازیم؟ شما راجع به خودتان می‌گویید که رمان‌نویسی به سبک بالزاک هستید، یعنی رمان‌نویسی رئالیست...

□ من این حرف را از سر عصبانیت در مقابل تکبر فرمالیسم زدم. بدون‌شک من فکر نمی‌کنم که باید فرمالیسم را حذف کرد. برای اینکه فرمالیسم هم از چیزهایی صحبت می‌کند که حقیقت دارد. فرمالیسم چیست؟ فرمالیسم راهی است برای توجه‌دادن به این واقعیت که کتابها با کلمات و جملات نوشته شده‌اند، و برای به کار بردن این جملات و کلمات باید نظمی وجود داشته باشد. دربارهٔ عمل ادبیات فکری وجود دارد که در فرمالیسم بسیار مفید بوده است. اما به مسئلهٔ تکبر فرمالیسم بازگردیم. اخیراً برای سخنرانی دربارهٔ ادبیات به آلمان رفته بودم، و در پایان گفته‌هایم استادانی به من خرده گرفتند که بیش از حد راجع به محتوا صحبت کردم و از فرم به‌حدکافی چیزی نگفتم. و من به آنها گفتم که امروز مهم آن است که تأکید را بر محتوا بگذاریم و نه فرم، برای اینکه محتوا هم نوعی فرم است. و باید از معنای ادبیات صحبت کرد، و این ابداً بازگشت به عقب نیست بلکه، به‌عکس، بسیار ویرانگر است. تجربهٔ فرمالیستی نیز وقتی به محتوا و معانی قالبی حمله می‌کرد ویرانگر بود. بدون شک فرمالیسم می‌تواند این ویرانگری را در فلان یا بهمان موقعیت معین یا فلان یا بهمان کشور معین حفظ کند. اما، در سطحی عمومی‌تر، از این به بعد معنی است که ویرانگر است، چون در نظم عمومی‌ای که تکنولوژی، تبلیغات، تلویزیون، وسایل سرگرمی، و شعارهای دائمی کالا برقرار می‌کنند، پرسش دربارهٔ معنی است که اولویت دارد. ...

□ اما در نظر فیلیپ سولرز، نویسندهٔ «بهشت»، سبک است که بیشتر اهمیت دارد یا معنا؟ چون «بهشت» سبک زیبایی نیز دارد.

□ هر دو اهمیت دارند. اما در رمان بهشت معنا نسبت به فرم در حالتی نیمه‌پوشیده و پنهان قرار دارد. به این خاطر است که مایلم، در مقابل آثاری که می‌خواهند مدرن، پسامدرن، یا پیشرو باشند، بهشت هیچ برچسبی نداشته باشد. بهشت تجربه‌ای است داستانی که برای من بسیار اساسی‌تر و بسیار

وسیعتر است.

□ مقصود شما چه نوع تجربه‌ای در «بهشت» است؟

□ بهشت پاسخی است به تمامی قدرت تصویر با ارجاع به جنبش و تحرک زبان. بنابراین حرکتی است از سر اعتقاد در منابع نیروی زبـان. امـا «معنا»ی این کتاب است که به حساب می‌آید، برای اینکه مهم آن چیزی است که درباره‌اش صحبت می‌کند.

□ بنابراین، آیا می‌توان گفت که این کتاب نمایشی ادبی است در برابر جامعهٔ مبتنی بر نمایش؟

□ در این نمایش تعمیم‌یافته، این کتاب اقدامی است در برابر یأس عمیق زبانی.

□ ضمن صحبت از جامعهٔ مبتنی بر نمایش، در یکی از مقالاتتان راجع به سینما می‌گویید که «سینما عرضه‌گاه ضدِ خیال است.»

□ این بحثی است که من به راه انداختم. این بحث چندان به سینما مربوط نیست که به استقرار مجموعه‌ای واحد از تصاویر در سطح جهان. هدف من جلب توجه به بنیان فرهنگی زبانها، تجربه‌ای شخصی و ذهنی که می‌توان در هر زبانی داشت، و آن چیزی است که می‌توان خاطرهٔ زبانها خواندش. امروز نوشته‌ای از شاتو بریان می‌خواندم، نوشته‌ای کاملاً پیشگویانه؛ وی می‌گوید: "در تمامی سرزمینها شیوهٔ لباس پوشیدن یکسان خواهد شد." ایـن یکـی از آرمانهایی است که به‌لحاظ عقلی بهتر از بقیه تحقق یافته است.بنابراین، حرکت پیاپی تصاویر تعمیم‌یافته تقریباً همان داعیه را دارد، یعنی کلیشهٔ خیالی واحدی را در سراسر جهان بپراکند. این خلاف مفهوم «ادبیات جهانی» گـوته است،

چون در «ادبیات جهانی» امروز موضوعها جهانی‌اند، اما هریک از زبانهایی که رمان به آنها نوشته می‌شود خاطرهٔ خاص خود را دارد. یک انگلیسی موقع نوشتن حتماً به دیکنز یا شکسپیر فکر می‌کند؛ و یک آلمانی حتماً به گوته، هولدرلین، یا نیچه فکر می‌کند؛ و یک یهودی هنگام نوشتن به سروقت «کتاب مقدس» می‌رود؛ و یک اسپانیایی حتماً با قلمروی سروکار خواهد داشت که سروانتس حاکم آن است؛ و جز آن. خیال می‌کنم که مشکل نشان دادن این نکته است که نابودسازیِ تفاوت میان فرهنگها، تفاوت میان خاطره‌ها، و تفاوت میان زبانها هرگز وقوع نخواهد یافت. نمی‌توان به ایجاد زبانی جهانی فکر کرد، مگر زبانی که از تصویر ساخته شده باشد.

□ به این ترتیب، ما همگی با داستانهای بزرگ اسطوره‌ای کار می‌کنیم. ...

□ همین‌طور است. اما اگر اینها به صورتی ساختاری قالب زبانی و کلامی نمی‌یافتند، آنگاه بدل به فرهنگ خواب‌زدگی (la culture de l'hypnose) می‌شدند.

□ در واقع نوعی از سینما در حال تبدیل به «فرهنگ خواب‌زدگی» است؛ این‌طور نیست؟

□ دقیقاً. شما حالا درست وارد مسئلهٔ سینما در فرانسه شده‌اید. در این مورد هم باز مسئلهٔ حاکمیت تکنولوژی مطرح است، که شامل حالت تدافعی در برابر این حاکمیت نیز می‌شود. خوب، چه کسی نمایندهٔ حاکمیت تکنولوژی در عرصهٔ پدیده‌های سمعی-بصری است؟ ایالات متحد امریکا و ژاپن. در این مورد با هم موافقیم. چه کسی در این عرصه هویتش را از دست می‌دهد؟ ملتهای فقیر جهان سوم. اما کاری نمی‌توان کرد، قوی‌تر برنده خواهد شد. بنابراین بیهوده است که بگوییم: "من در مقابل این حاکمیت، سینمای ملی

می‌سازم." آنچه لازم است آن است که سینمایی بسازیم که آن سینما مسئله‌ای را طرح کند که من دارم طرح می‌کنم. بی‌فایده است که فیلمی مثل ژرمینال بسازیم. منظور من این نیست که بگویم: "برای ساختن فیلم باید به سراغ بالزاک رفت و نه زولا." من می‌گویم که امروز باید از زولا و بالزاک یا هر نویسندهٔ دیگری برای نوشتن استفاده کرد. من نمی‌خواهم فیلمی با قرن نوزدهم بسازم؛ من این را غربت‌زدگی، خصلت شهرستانی، یا پسروی محلی می‌خوانم، یعنی چیزی که می‌تواند کشوری را در برابر تجربه‌های جهانی یکسر محدود و محبوس سازد. سینمای شهرستان نیز به‌نوعی بستن درهای جهان به روی خود است. اما نباید فقط از سینما به معنای محدود کلمه صحبت کرد، بلکه باید از «جهان تصویر» سخن گفت.

□ بله، منظور من هم بیشتر«جهان تصویر» بود تا سینما. دیشب در تلویزیون برنامه‌ای دیدم که در آن جایزهٔ اروپایی سینما را به میکل‌آنجلو آنتونیونی به خاطر کارهای سینمایی‌اش می‌دادند. تصویر آنتونیونیِ نیمه‌فلج و خاموش مرا منقلب کرد. این صحنه به‌نظر من سمبل نوعی سینماست که دارد می‌میرد و جایش را به سینمای تجاری هالیوودی می‌دهد، یعنی به سینمایی که رفته‌رفته از آن سینمای مؤلفی که در سالهای ۱۹۵۰-۱۹۶۰ می‌شناختیم دور می‌شود.

□ این وضعیتی محتوم است. در آن موقع اشتباهِ این بود که فکر می‌کردند سینما به‌خودی‌خود آنقدر قدرت دارد که بدل به هنر مرجع بشود. من تصور می‌کنم که عنصر بنیادی زبان است، هیئت کلامی است. باید آن را دوباره فرا گرفت. گفتن این نکته است که اهمیت دارد. بنابراین نباید تعجب کرد که تکنولوژی دنیای سینما را یکسر زیرورو کند، چون نطفهٔ آن در ساختار سینما وجود دارد. ما امروز شاهد نظامی از رمان‌های کلیشه‌ای هستیم که در جهت تخریب زبان حرکت می‌کند. تکنولوژی کار خودش را می‌کند. اینک باید یاد بگیریم در برابر این حاکمیت تکنولوژی مقاومت کنیم. این کار را می‌توان با

تفکر کرد، چون تفکر از میان نمی‌رود. می‌دانید که یونانیان از تاریخ غرب به مدت ۱۳ قرن ناپدید شدند، اما با تفکرشان دوباره بازگشتند.

□ با توجه به آنچه گفتید، دربارهٔ رابطهٔ میان نوشتن و زندگی چگونه فکر می‌کنید؟ آیا برای نوشتن زندگی می‌کنید یا برای زندگی کردن می‌نویسید؟

□ این دیالکتیکی مطلقاً ابدی است. من هیچ‌گاه وانمود نکرده‌ام که کتابی نوشته نشده است. در خود داستان چیزی در حال نوشته‌شدن است. و در زندگی، من وقتم را به این کار اختصاص می‌دهم که تصریح کنم که هرآنچه در زندگی تجربه می‌کنم می‌تواند به نوشته درآید. من فکر می‌کنم که هر موقعیتی می‌تواند نوشته شود. غالباً در رمان‌هایم صحنه‌هایی را از پشت صحنهٔ جهانی که در آن متحول می‌شویم توصیف می‌کنم. مثلاً، من می‌توانم در تلویزیون از طریقهٔ ساختن یک برنامهٔ تلویزیونی صحبت کنم.

□ شما تقریباً بازیگر رمان‌های خودتان هستید.

□ بله، کاملاً.

□ آیا در تجربه‌های مختلفتان از مائوئیسم گرفته تا مجلهٔ «تِل کِل» و مجلهٔ «اَنفینی» و رمان‌هایتان، بازی تصادف را می‌بینید یا نوعی تداوم را؟

□ پس از تفسیرهای بسیاری که در این تجربه‌ها نوعی عدم‌انسجام می‌دیدند، رفته‌رفته جریان دارد معکوس می‌شود و در زندگی من نوعی انسجام منطقی را می‌بینند. اخیراً شخصی به نام فیلیپ فوره دربارهٔ من کتابی نوشته است؛ آنچه بیش از هرچیز او را ناراحت کرده این است که این «عدم انسجام ظاهری» درواقع بسیار منسجم است. مسئله این است که این انسجام رفته رفته خود را نشان می‌دهد. چرا؟ برای اینکه کافی است کتابها را نگاه کنیم یا

آنها را بخوانیم تا پی به طرح آنها ببریم. بنابراین من برای جامعه دامی پهن کردم. من به گونه‌ای رفتار کردم که گویی در همه‌جا هستم و جامعه نوعی تصویر از مرا باور کرد. اما، در حقیقت، کتابها وجود دارند، جامعه انتخاب کرده است که یا آنها را بخواند یا نخواند یا فراموششان کند. بااینهمه کتابها وجود دارند و در رویاهای آنها به حیات خود ادامه می‌دهند. می‌خواهم متنی از بارت برایتان بخوانم به نام نوسان که در ۱۹۷۸ نوشته شده است؛ این متن با یادداشتی از کافکا شروع می‌شود که در آنجا وی می‌گوید هیچ چیزِ قطعی وجود ندارد. به نظر بارت، من هوادار نوسان هستم، چون چیزی مثل نوسان را ابداع کرده‌ام، و وی آن را با صداقتهای متوالی ژید مقایسه می‌کند و می‌گوید که این دو ابداً یکسان نیستند. درحقیقت این چیزی است که من علیه روحانیت فکری پدید آورده‌ام. من در اینجا نقشی ضدروحانیت بازی کرده‌ام. باید دانست که روحانیت تغییر می‌کند، و این بستگی دارد به لحظات، دوره‌ها، و سرزمینها. اما موقعیت ضدروحانیت همواره یکسان باقی می‌ماند، ولی با اصطلاحات متفاوت. به این دلیل است که ولتر خیلی کنونی است. او تا آنجا پیش می‌رود که گرایشهای مرا با عرفان مقایسه می‌کند و می‌گوید: "حمله به سکون و ریاضت تصویر، سرشتی خطرناک و افراطی دارد که افراطی بودن آن تا حدودی یادآور حرکات غیرقابل فهم یک عارف است. ... روشنفکران با مقاومت بسیار شدید در برابر نوسان مخالفند، حال آنکه نوسان بخوبی به تردید راه می‌دهد. تردیدی از نوع تردید ژید بخوبی تحمل شده‌است، برای آنکه تصویر ثابت باقی می‌ماند. ژید، اگر این‌طور بتوان گفت، تصویر ثابت لحظه را خلق می‌کرد. در مقابل وی، سولرز می‌خواهد مانع شکل‌گرفتن تصویر شود. روی‌هم‌رفته همه‌چیز در حد تصاویر قرار دارد و نه در سطح معنا و عقاید. تصویر است که جامعه همواره می‌خواهد نجاتش دهد، هرچه می‌خواهد باشد، چون تصویر مادهٔ غذایی حیاتی آن است و روز به روز این وضع شدت می‌یابد. جامعهٔ مدرن فوق‌پیشرفته، دیگر از اعتقادات و باورها تغذیه نمی‌کند، بلکه تصویرها خوراک او هستند. جنجال سولرز از آنجاست که وی به تصویر

حمله می‌کند. ... او آخرین تصویر ممکن را به دور می‌اندازد، تصویر کسی که مسیرهای مختلف را پیش از یافتن راه قطعی‌اش می‌آزماید، اسطورهٔ اصیل راه تشرف...، آنچنانکه می‌گویند، غیرقابل‌دفاع می‌شود." جالب است که بدانیم این متن را رولان بارت بیش از ۱۵ سال پیش نوشته است، اما هنوز بسیار کنونی است.

□ علاوه‌براین، به‌خاطر دارم که در آغاز متنی که دربارهٔ شما نوشته است، می‌نویسد: "هیچ‌گاه از سولرز صحبت نمی‌شود، دیگر هیچ‌گاه گفته نمی‌شود که او نویسنده است، نوشته است، و می‌نویسد." در اینجا هم مسئلهٔ مبارزه با تصویر مطرح است. بنابراین شما در تمام این مدت مثل جادوگرها عمل کرده‌اید، این‌طور نیست؟

□ آیا نویسنده درعین‌حال جادوگر نیست؟ من به این اعتقاد دارم. از این دست نویسندگان یکی هست که من از او خوشم می‌آید؛ او ناباکوف است که ساحری به تمام معناست.

□ متشکرم آقای سولرز و به امید دیدار.

□ این خداحافظی نیست، ما باز یکدیگر را می‌بینیم. بدون نسخه‌ای از مجلهٔ اَنفینی از اینجا نروید.

دسامبر ۱۹۹۳

۱۱

شـــعر

گفت‌وگو با:

فیلیپ ژاکوته

یان ولادیسلاو



فیلیپ ژاکوته

Philippe Jaccotet

☐ شما در سال ۱۹۲۵ در مودون، در سویس، به‌دنیا آمدید. کودکی شما چگونه گذشت و خاطرات شما از این دوران چیست؟

☐ مودون قصبهٔ کوچکی بود در دل دشتی که پدرم در آنجا به کار دامپزشکی اشتغال داشت، و من هشت سال نخست زندگیم را در آنجا گذراندم. این دوران، دوران کودکی عادی پسرکی بود که بیشتر شوق خواندن داشت تا شور درگیری در حوادث و اتفاقات بیرون. من جز تصاویری جسته و گریخته چیزی از آن دوران به‌خاطر ندارم و هرگز به سوی آن باز نخواهم گشت. اما، زندگی جذاب را از دورهٔ جوانی در لوزان شروع کردم، یعنی در همان‌جا که بعدها تحصیلاتم را تا ۱۹۴۶ به پایان رساندم. در این دوران بود که لذت دوستی و آلام نخستین عشقها را تجربه کردم، و شروع کردم به رفت‌وآمد در محافل نقاشان، نویسندگان، موسیقیدانان پرشور، و نیز گشت‌وگذار در قلمرو بی‌پایان و شگفت آفرینش. و از سال ۱۹۴۲ یا ۱۹۴۳ به نشر نخستین شعرهایم

در مجلات پرداختم. ما دوران جنگ را در دل کابوس از سر گذراندیم، اما متحمل عوارض مادی چندانی نشدیم. باید بگویم ما همگی دوستداران پرشور فرانسه بودیم.

□ چگونه به عالم شعر پا گذاشتید؟

□ از بچگی شعر خواندن را دوست داشتم، و از دوازده‌سالگی شعرهایی نوشتم و حتی مجموعه‌ای ماشین‌شده از آنها را فراهم کردم. اما با نخستین پریشیدگی‌های دورهٔ جوانی بود که نوشتن شعر برایم ضرورتی حیاتی پیدا کرد و معنی‌دار شد.

□ پس از جنگ، به پاریس آمدید و شروع به کار با انتشارات مِرمو کردید.

□ در سال ۱۹۴۶، با به‌پایان‌رساندن تحصیلات ادبی‌ام، ناگزیر بودم برای امرار معاش کار کنم. می‌خواستم از کار آموزش که در سویس مرا واقعاً در تنگنا قرار داده بود فاصله بگیرم. این بود که به مِرمو که ناشر و دوست راموز بود، پیشنهاد کردم تا برایش کار کنم. او، اول، کار ترجمهٔ مرگ در ونیز اثر توماس مان را به من واگذار کرد. در سپتامبر ۱۹۴۶ در پاریس مستقر شدم، و در آنجا، بویژه، روی آلبومهایی دربارهٔ طراحی فرانسوی در طی قرون کار کردم، و برایشان زندگینامه می‌نوشتم. همچنین، تماسهایی با برخی از نویسندگان و مترجمان فرانسوی که اینک مورد توجه مِرمو بودند برقرار کردم (از میان گروه نخست می‌توان از پونژ، و از میان گروه دوم می‌توان از پیر له‌ریس نام برد).

□ چرا در آغاز دههٔ ۵۰ پاریس را ترک کردید و به گرینیان در دروم رفتید؟

□ بعد از هفت‌سال زندگی سرشار و غنی در پاریس، با همسر آینده‌ام آشنا شدم که نقاشی جوان و مانند من اهل سویس بود. ما که پولی در بساطمان نبود، به دلایل مالی دوست داشتیم در جایی در جنوب زندگی کنیم. دوستانی که در گرینیان زندگی کرده بودند، یعنی در جایی که در جنوب دروم و شمال پرووانس واقع است، از آنجا بخوبی یاد می‌کردند. این محل جایی بود که بسیار به دلمان نشست به‌طوری‌که هیچ‌گاه آنجا را ترک نکردیم.

□ آیا برای کار شاعرانه‌تان بـه سکـوت روسـتا و دوری از شـهر احـتیاج داشتید؟

□ البته. انزوای نسبی آن دشت برای کارم بسیار سودمند بود. امـا هیچ‌گاه جنبشهای خشن تاریخ را با آن همه فجایعش از یاد نبردم (چه کسی می‌تواند آنها را فراموش کند؟)، و فکر می‌کنم که سایهٔ آنها در پسزمینهٔ تقریباً همهٔ نوشته‌هایم پیداست.

□ آیا همچنان به نوشتن مقاله برای روزنامه‌های سویس ادامه می‌دهید؟

□ نه. سالهاست که من دیگر مقالهٔ ادبی منظمی نمی‌نویسم. بیشتر به این دلیل که برای من، رخدادهای امروز کمتر جذابیت وقایع سالهای پس از جنگ را دارد.

□ شاعران معاصر را از دور یا نزدیک می‌شناسید؟ چه کسانی هستند؟

□ افراد زیادی از جمله: اونگارتی، پونژ، تاردیو، و طبیعتاً گوستاو رو، و پیر آلبر ژوردان که بدرستی شناخته نشده است. بون فـوا، دو بـوشه، دوپن، رِدا از دوستان صمیمی قدیمی‌ام هستند. خیلی خلاصه گفته باشم، من شار، الوار، و سوپرویل را نیز دیده‌ام.

□ در مقالاتتان که با عنوان نوشته‌هایی برای روزنامه توسط گالیمار منتشر شد، گاه لحنی مجادله‌آمیز وجود دارد که در کتاب دیگرتان، مصاحبهٔ موزها، نمی‌بینیم. مثلاً مقاله‌ای را که دربارهٔ الوار نوشته‌اید در نظر بگیرید. به‌نظر می‌رسد با هرگونه التزام سیاسی شاعران سرسختانه مخالفید.

□ آشکار است که بخش سیاسی اثر الوار ارزشی ندارد. شعر نمی‌تواند خود را در خدمت یک اندیشهٔ سیاسی قرار دهد. و طبیعتاً در همین عدم‌پذیرش است که شعر واقعاً انسانی خواهد ماند. در این خصوص ماندلشتام مثال‌زدنی است.

□ به فلسفه علاقه‌مندید؟ فکر می‌کنید رابطهٔ شعر و فلسفه تا چه حد است؟

□ تقریباً همیشه فلسفه از من پیشی می‌گیرد. به‌همین‌دلیل، فاصلهٔ لازم را با آن حفظ می‌کنم. «لازم» در اینجا همان کلمه‌ای است که می‌خواهم. در عین حال، گاه در آن چیزهایی را می‌یابم که برخی از ادراکهایم را، که بیشتر محسوسند تا ذهنی، تصدیق می‌کنند. درنتیجهٔ مطالعاتم به زبان یونانی، بسیار به افلاطون دل بستم؛ و بعدها هم به فیلسوفان پیش‌سقراطی. هایدگر نیز هنگامی که از شاعران سخن می‌گوید مرا فریفتهٔ خود می‌کند. در حقیقت، هولدرلین از تحسین‌شده‌ترین کسان نزد من است.

□ پس در آثار شما نوعی خواست اخلاقی همدوش خواست سیاسی وجود دارد.

□ فکر می‌کنم که توماس آکویناس بود که نوشت: "زیبایی، شکوه حقیقت است." خیلی دوست داشتم که این تعریف، تعریفی بجا باشد. البته، این خواست اخلاقی مستلزم اخلاق‌گرایی تنگ‌نظرانه‌ای نیست، [بلکه] دغدغهٔ تعالی است.

□ به‌نظر شما، آیا میان شعر و نثر رابطه‌ای هست، یا آنکه این دو را دو نوع متفاوت می‌دانید؟

□ برای آنکه بسرعت پاسخ شما را داده باشم باید بگویم که شعر فشرده‌ترین صورت زبان و معمولاً پاسخگوی «نقاط اوج» نوسانهای شدید درونی فرد است؛ و نثر منطبق است بر پیچ‌وخم‌های مسیر (گامها، تخیلات، و حتی افکار).

□ با موسیقی چه رابطه‌ای دارید؟ به‌خاطر دارم که در کتاب روزهای دیگر از آهنگسازانی چون پورسل، هرگولزی، و مونته‌وردی نام می‌برید.

□ موسیقی به‌نظر من چیز بسیار مهمی است. موسیقی نابترین سلاح علیه وسوسهٔ نیست‌انگاری، یا حتی سستی است.

□ به نقاشی هم علاقه‌مندید؟

□ سالها از نقاشی دور بودم و چندان ضرورتی هم برایش قائل نبودم. با گذشت زمان و دیدار از چندین موزه، قابلیتهای آن را بهتر شناختم، قابلیتهایی که آدمی را از امیدباختگی در برابر وحشیگری و رذالت مصون می‌دارد.

□ آثار شاعران شرق را نیز می‌خوانید؟ مثلاً ژاپنی‌ها، چینی‌ها، یا ایرانی‌ها.

□ کشف هایکو در اوایل دههٔ شصت نقشی تعیین‌کننده برای من داشت. این فرم هنری و این شکل از زندگی، بی‌آنکه هرگز به تقلید جنبه‌های بیرونی آن بیندیشم، الگوی من است. در خاور نزدیک شاعرانی عرفانی چون سهروردی و رومی، از دور، مرا فریفتهٔ خود می‌کنند. و من بدون آنکه شناخت

درستی از آنها داشته باشم، همچون سرچشمه‌ای به سوی آنان باز می‌گردم.

□ در کتاب روزهای دیگر، جمله‌ای از منطق‌الطیر عطار را نقل می‌کنید و می‌گویید: "این عبارت می‌تواند در سرلوحهٔ تمام اشعاری قرار گیرد که امروز هنوز جرئت تحریر و چاپ آنها را به خود می‌دهیم."

□ البته: «راز قطرهٔ باران». از این بهتر نمی‌توان نکتهٔ اساسی را بیان کرد.

□ شما مترجم اشعار اوسیپ ماندلشتام نیز هستید. چگونه با شعر ماندلشتام آشنا شدید؟

□ شناختن ماندلشتام (نخست به‌وسیلهٔ سفر به ارمنستان او) یکی از بزرگترین شوک‌هایی بود که در دوران شعر خواندنم به من وارد آمد. سپس، بویژه باید از هولدرلین نام برد که در سال ۱۹۴۲ او را شناختم. می‌توان با نقل گفتهٔ مالارمه دربارهٔ اثر او گفت: "توده‌ای ساکن که فرونهادهٔ فاجعه‌ای ناشناخته است."

من که کلاً از نویسندگان روسی تأثیر پذیرفته بودم، در جایی نوشتم آنچه برای من حساس و ضروری است، درک غریزی آنها از فلاکت، درد، و ظلمت است. در این راستا، ابله از جمله کتابهایی است که بیشترین وابستگی را به آنها دارم.

□ ترجمهٔ آثار شاعران دیگر چه تأثیری بر شعر خود شما گذاشته است؟

□ سهم ترجمه، به‌تناسب نوع آثار ترجمه‌شده، متغیر است و، مانند هر دستاورد فنی دیگر، می‌تواند کمکی بزرگ در به کاربستن زبان ویژهٔ خودم باشد. همچنین، کار ترجمه، مانند ترجمهٔ آثار ریلکه و موزیل، می‌تواند

اندیشه‌ام را غنی کند، برخوردهایی را موجب شود، و جستارهای فردی‌ام را عمق بخشد.

□ اجازه بدهید آخرین سؤال را طرح کنم. به گمان من آثار شعری شما، در جریان زمان، تاریخ یک زندگی را ترسیم می‌کند. به عقیدهٔ شما میان شعر و زندگی چه نوع مبادله‌ای صورت می‌گیرد؟

□ من همیشه نسبت به چنین احکامی تردید دارم. من با نوشتن شعر، پیش از هرچیز، به تأثرات و ضرورتهای درونیم پاسخ می‌گویم. و در این پاسخ (یعنی در کتابهایم)، نقص چندانی در روشی که درپیش‌گرفته‌ام نمی‌بینم، روشی برای آنکه از ارتباط متقابل خود با جهان و با دیگران مطمئن شوم، و از تنفسِ تاحدامکان آزادانه و فراخ و نیز از عدم‌سقوط خود اطمینان یابم. بدون آنکه چندان برایم اهمیت داشته باشد که چیز بیشتری درباره‌اش بدانم. چنین به نظرم می‌آید که از رهگذر تداوم کلام ــ که جدی گرفته شود بی‌آنکه ضرورتاً به تقدیس آن بینجامد ــ تداوم کلامی که به‌رغم همه چیز یک روزنه است، و نیز از رهگذر دم‌زدن تا آخرین توان خود، وظیفه‌ام را کمابیش انجام داده باشم.

اوت ۱۹۹۴



یان ولادیسلاو

Jan Vladislav

□ ابتدا می‌خواستم از خودتان و راهی که در زندگی پیموده‌اید صحبت کنید.

□ در سال **۱۹۲۳** به‌دنیا آمدم، اگر این تاریخ را به‌یاد می‌آورم، صرفاً به این دلیل نیست که جایم را در خط زمان مشخص سازم و بگویم متعلق به نسلی هستم که در حال ازمیان‌رفتن است. مخصوصاً می‌خواهم تأکید کنم که مثل تمام کسانی که پس از «جنگ بزرگ» به‌دنیا آمدند ــ جنگی که تصور می‌شد، همان‌طور که پگی تصور می‌کرد، آخرین جنگ باشد ــ من هم عمیقاً تحت‌تأثیر سلسله‌ای از حوادثِ غالباً دردناک و گاه تراژیکی قرار گرفتم که نه فقط این قلب اروپا را، که سرزمین مادری من است، بلکه قارهٔ ما و تمام جهان را تکان داد و زیرورو کرد. در کودکی، چند سالی شاهد خوشبختی و امیدهای ملتی بودم که استقلالش را تازه بازیافته بود: هر سه مدرسه‌ای که شش‌سالگی تا پانزده‌سالگی‌ام را در آنها گذراندم نوِ نو بودند. پسربچه‌ای بودم که در روزنامه‌های والدینم عکسهای رایشستاگ برلن را غرق در شعله‌های آتش و

توده‌های کتابهایی را که در شهرهای آلمان می‌سوختند دیدم: به‌عنوان خواننده‌ای مشتاق، بی‌آنکه کسی بفهمد، از این صحنه‌ها منزجر بودم. در نوجوانی، در ۱۹۳۹، ناتوان و درمانده، شاهد تقسیم چکسلواکی و، به دنبال آن، تأسیس دولت اسلواک و اشغال بوهم و موراوی به‌دست ارتش آلمان بودم؛ این پایان جوانی من بود —این را دقیقاً به همین صورت احساس می‌کردم. این خصوصاً نخستین اشغالی بود که دیدم کشورم را خرد می‌کند و زندگی مرا هم زیرورو می‌سازد: در حقیقت، نتیجهٔ آن، نخستین تبعید من از کشورم بود. اما در آن هنگام هنوز بخوبی نمی‌دانستم معنای این کلمهٔ غریب تبعید چیست: باید معنای آن را چهل‌وسه سال بعد می‌فهمیدم، هنگام ترک چکسلواکی و عزیمت به فرانسه، آن وقتی که رژیم به‌اصطلاح سوسیالیست حاکم بر پراگ عملاً مرا از کشور اخراج کرد. در ۱۹۳۹ پدر و مادرم مجبور شدند اسلواکی را ترک کنند، صرفاً به این خاطر که آنها چک بودند؛ پدرم دو دهۀ تمام، به‌عنوان کارمند جزءِ پی‌تی‌تی (PTT)، در اسلواکی کار کرده بود. و من، بدون ناراحتی زیاد اما با نوعی احساس جدایی وگسیختگی، کشوری را که در آن زاده شده بودم، دوران ابتدایی و چهار سال نخست دبیرستان را در آن گذرانده بودم، نخستین زبانم را در آنجا یادگرفته بودم —زبان شهر کوچک زادگاهم، نخستین رفقایم، نخستین کتابهایم، زبان اسلواکی را —پشت سر خود به جا می‌نهادم. به لحاظ زبان‌شناسی، تفاوت میان زبانهای اسلواک و چک زیاد نیست؛ در عوض، به دلایل تاریخی، سیاسی، و اقتصادی، دو فرهنگ، دو سنت، دو شیوهٔ زندگی آشکارا متفاوت بخوبی قابل‌تشخیص است. خلاصه، تنها پس از بازگشت اجباری پدر و مادرم به بوهم، سرزمین اصلی آنها، بود که در سیزده‌سالگی در دبیرستان و در کوچه‌های شهری در مرز بوهم و موراوی، زبان نیاکانم —زبان چکی —راکاملاً یادگرفتم و بزودی مجبور شدم نخستین اشعارم را به این زبان بنویسم و به چاپ برسانم؛ و دیپلمم را در سال ۱۹۴۲ به زبانهای چکی و آلمانی، که زبان اجباری دوران اشغال نازی‌ها بود، گرفتم.

در پاییز همین سال بود که به پراگ رفتم؛ نخستین دوستیهایم در محافل

هنری و ادبی پایتخت چک به همین ایام دشوار بازمی‌گردد؛ در این سالهای صعب اشغال و جنگ قریب‌الوقوع بود که برای نخستین بار چهرهٔ نفرت‌انگیز توتالیتاریسم را از نزدیک دیدم: درسی که هرگز نباید فراموش می‌کردم؛ و بخصوص در این ایام بود که بخت آن را یافتم تا درکتابخانه‌ای که در آن کار می‌کردم با مردی آشنا شوم که شاید نقشی قطعی در تربیت مدنی من ایفا کرد. این دوست، که صحافی حرفه‌ای بود، از فرهنگ سیاسی مستحکم خودآموخته‌ای برخوردار بود، عضو قدیمی حزب کمونیست چک بود که به علت محاکمات مسکو از حزب کناره گرفته بود. او مرا وادار به خواندن آثار مارکس، انگلس، لنین، و استالین کرد، و درعین‌حال خصلت توتالیتر رژیم شوروی را به من نشان داد: درس دیگری که هرگز فراموش نکردم، پادزهری همواره مؤثر در برابر هرگونه وسوسهٔ پیوستن به حزب کمونیست، وسوسه‌ای که بسیاری از دوستان آن زمان من به دلایل متعددِ مقبول یا نامقبول تسلیم آن شده بودند. این امتناع قاعدتاً موجب دردسرهای زیاد برای من شد، بخصوص پس از کودتای کمونیست‌ها در فوریهٔ ۱۹۴۸: اخراج از دانشگاه شارل در ۱۹۴۹؛ اخراجهای مکرر از اتحادیهٔ نویسندگان در ۱۹۴۸، ۱۹۶۰، و ۱۹۷۰؛ ممنوعیت انتشار هر چیزی پس از اشغال دوم چکسلواکی ـ این‌بار به‌دست نیروهای شوروی ـ در اوت ۱۹۶۸؛ بازجوییها و اذیت و آزارهای پلیسی پس از امضای «میثاق ۷۷»؛ تبعید در فوریهٔ ۱۹۸۱. اما درعین‌حال همین امتناع، در درازمدت، مرا از مسائل اخلاقی متعددی برکنار داشت که بعدها روشنفکرانی که در برابر قدرت حاکم تسلیم شده بودند با آن درگیر بودند.

□ چگونه به ادبیات علاقه‌مند شدید؟

□ در بچگی مثل تمام رفقای کوچکم بودم که بسیاری از آنها کولی بودند: با آنها در کوچه و خیابان بازی می‌کردم، با آنها غازها و بزهایشان را در چمنزارها و جنگلها به چرا می‌بردم؛ در لشکرکشیهای مخفیانه‌شان به باغها و

تاکستانهای همسایه‌هایمان شرکت می‌کردم؛ اما، برخلاف بسیاری از آنها، کتابخوانی پیشرس و سیری‌ناپذیر بودم. خودم را در آینهٔ حافظه می‌بینم که روی نخستین کتابی که از سر تا تهش را به‌تنهایی خواندم خم شده‌ام، از این حادثهٔ غریبِ تنهاییِ انسان، که خواندن است، سرمست گشته‌ام و همراه با قهرمانی که خودم را در جای او می‌نهادم و با او یکی می‌کردم در فراز و نشیب‌های داستان از ترس یا شادی به نفس‌نفس می‌افتادم. این کتاب هدیهٔ عید نوئل بود، برگزیده‌ای از قصه‌های عامیانهٔ اسلواک، پر از پری و اژدها، دختران زیبا با موهای طلایی، و پسران بیباک و همیشه پیروز. بی‌تردید این نخستین آشنایی من با جهان اسطوره‌ها، نمونه‌های کهن، و شعر بود؛اما این چیزها، طبعاً، در آن هنگام مطلقاً برای من مطرح نبود. شعر به مفهوم دقیق کلمه را فقط در مدرسه می‌خواندم، در کتابهای درسی اجباری ادبیات؛ و مدتها از خودم می‌پرسیدم چرا نویسندگانِ این متون عجیب و غریب، سطور نوشته‌هایشان را گاه این‌قدر کوتاه می‌نویسند و بقیه‌اش را غالباً به میزان زیادی سفید می‌گذارند: من این کار را، بدون آنکه به صدای بلند بگویم، اتلاف کاغذ و وقت خوانندگان می‌دانستم. فقط با خواندن و دوباره خواندن مشتاقانهٔ رمانهای جیمز ف. کوپر، بخصوص آخرین موهیکان و مرغزار ــ که با تصاویر نامتعارف و غریب تزیین شده بود ــ تازه شروع کردم، به‌صورتی مبهم، به فهمیدن راز این سطور این‌قدر کوتاه و این سفیدیهای این‌قدر زیاد. در سرلوحهٔ تمام فصول این کتابهایی که در کتابخانهٔ پدرم پیدا می‌کردم، چند بیتی، هم از شکسپیر، برنز، یا وردزورث دیده می‌شد و هم از شاعرانی که نامشان امروز بکلی از یادها رفته است؛ بدون آنکه این بخشها را کاملاً از نظر بیندازم، چندان توجهی هم به آنها نمی‌کردم ــ تا وقتی که هنگام خواندن توصیف مرگ ناتی بومپو، قهرمان محبوب رمان‌های کوپر، در کتاب مرغزار یکباره متوجه شدم که جوهر این حادثهٔ تأثرآور و اندوهبار قبلاً در دو یا سه بیت از شکسپیر در مقدمهٔ فصل موردنظر گفته یا ــ بهتر است بگوییم ــ القا شده بود. خلاصه، آنچه را همواره حقیقت می‌دانم، مسلماً بدون آنکه بتوانم آن را به این شکل تعبیر و تبیین کنم،

به‌صورتی شهودی دریافتم: و آن اینکه، شعر هنری است اسرارآمیز برای گفتن جوهر و عنصر اساسی. اما، علی‌رغم این کشف، در آن هنگام متظاهرانه دانش را به هنر، آنچه را علوم دقیقه می‌دانند ــ یعنی ریاضیات، فیزیک، و نجوم ــ به شعر ترجیح می‌دادم. در سن چهارده پانزده‌سالگی، اینشتین، پلانک، ادینگتن، جینز، و حتی ــ باید بگویم ــ فلاماریون می‌خواندم؛ تا آنجا که در توان داشتم، نظریهٔ نسبیت، مکانیک کوانتومی، کشفیات تازه، و فرضیات بیش از پیش گیج‌کننده، از نظریهٔ اتمیستی گرفته تا نظریات جدید تکوین عالم، را می‌خواندم. امروز می‌بینم که تمام اینها بخصوص از جنبهٔ ــ می‌توانم بگویم ــ شاعرانه، تخیلی، و رویاآمیخته‌شان مرا محسور خود می‌ساختند. وقتی بچه بودم، اغلب گوشم را به تیرهای تلگراف می‌چسباندم تا شاید بتوانم در همهمهٔ آرام سیمهایی که در باد تکان می‌خوردند پیامهایی را که از فراز سرم می‌گذشتند تشخیص دهم؛ وقتی محصل دبیرستان بودم، دلم می‌خواست، کمابیش به همان دلایل، زندگیم را وقف فیزیک نجومی کنم.

با تغییر صحنه پس از عزیمت ما به بوهم، با زبان و دوستان تازه‌ام ــ و با نخستین عشقهای خجولانه‌ام ــ علایقم، تمایلاتم، و برنامه‌هایم نیز کاملاً تغییر یافتند؛ وانگهی حتی اگر می‌خواستم نیز نمی‌توانستم تحصیلات عالی علوم را ادامه دهم، چون از سال ۱۹۳۹ اشغالگران نازی تمام دانشگاههای چک را بستند. پس، با همان شور و حرارت، با همان حدت، اما پیوسته پیش خود، شروع به مطالعهٔ هنر و ادبیات کردم. می‌نوشتم، طراحی می‌کردم، بختم را در نقاشی می‌آزمودم، و زبانهای مختلف را فرامی‌گرفتم: علاوه بر آلمانی و فرانسه ــ که در دبیرستان اجباری بودند ــ انگلیسی، ایتالیایی، و روسی را آموختم. و برای اینکه از نزدیک، و عملاً، ببینم چگونه ساخته می‌شود، شعر ترجمه می‌کردم: پترارک، تاسو، رونسار، دو بِله، سانِت‌های شکسپیر. هم آثار آلمانی‌ها را می‌خواندم ــ نظیر لسینگ، گوته، هولدرلین، ریلکه ــ و هم آثار فرانسوی‌ها را ــ همچون بودلر، ورلن، رمبو ــ و هم، بعداً آثار ایتالیایی‌ها را ــ مانند اونگارِتی، مونتاله، و جز آن؛ والبته چک‌ها ــ رمانتیک‌ها،

سمبولیست‌ها، مدرنیست‌ها، و معاصرها ــ هم بودند. این تربیت عاطفی و ادبی، با بورس مطالعاتی که دولت فرانسه به من داد، در ۱۹۴۵-۱۹۴۶ در فرانسه تکمیل شد. در آن دو نیمسالی که در دانشگاه گرنوبل ــ شهر زادگاه استاندال که مدتهای مدید مورد تحسینم بود ــ گذراندم، می‌توانستم وقتم را یکسر وقف مطالعهٔ ادبیات و فرهنگ فرانسه کنم. در گرنوبل بود که، باگشودن کتابی موسوم به فضای درون در یک کتابفروشی، یکی ازبزرگترین شاعران کتابخانهٔ وِلم را کشف کردم: هانری میشو را. بیست سال بعد، وقتی پس از سالها ممنوعیت از مسافرت به غرب، برای اولین بار به فرانسه بازگشتم، این فرصت را یافتم که با او شخصاً ملاقات کنم؛ او می‌دانست که من برگزیده‌ای از آثار منتشرشده‌اش را برای یک مجلهٔ چک ترجمه کرده‌ام؛ او مرتباً کتابهای تازه‌اش را، که با محبت به من اهدا می‌کرد، برایم می‌فرستاد؛ و وقتی در ۱۹۶۶ به او اطلاع دادم که در پاریس هستم، به من تلفن کرد که بیایم.

□ تصویری که از انقلاب در میان مردم رایج است، خشونت توأم با قیام و آشوب است. اما تجربهٔ اخیر چکسلواکی به ما نشان می‌دهد که انقلاب بدون خونریزی هم ممکن است.

□ درواقع، تصور عمومی که از انقلاب وجود دارد، تصویر جنبشی است که به خونریزی و وحشت می‌انجامد. انقلاب فرانسه، طی ۲۰۰ سال، الگوی قیام در میان جوامع اروپایی بوده است. اما امروز، با حوادث پراگ و برلن، ما با شکل دیگری از انقلاب مواجهیم که کاربرد اخلاق است در حوزهٔ سیاست. به عبارت دیگر، برای نخستین بار دیگر از چپ و راست صحبتی نیست، بلکه، همان‌طور که در مورد واسلاو هاول می‌بینیم، تأکید بیشتر بر ماهیت اخلاقی قدرت است. به این خاطر است که من گمان می‌کنم آینده از انقلاب چک به عنوان جنبش اخلاقی بزرگی صحبت خواهد کرد که به استبدادی آکنده از دروغ و خشونت پایان داد.

□ به عقیدهٔ شما، ویژگیهای جنبش عدم‌خشونت در چکسلواکی چیست؟

□ جنبش عدم‌خشونت چک اساساً جنبشی ضد آرمانشهر است که با فکر هرگونه بهشت زمینی که هدف دیگری جز نابودی انسان از طریق کار اجباری ندارد مبارزه می‌کند. از این لحاظ نظام کمونیستی از بسیاری جهات به رژیم نازی شباهت دارد که هدف آن هم از میان بردن موجود انسان از طریق نابودسازی توانایی خلاقیت در اوست. در یک اردوگاه کار اجباری جایی برای خلاقیت نیست، همان‌طور که در مورد چکسلواکی می‌بینیم و، لذا، به آن چیزی می‌رسیم که نویسنده‌ای چک «زندگی ساختگی» می‌نامید. در حقیقت، ماهیت حقیقی عدم‌خشونت چک خاتمه دادن به این «زندگی ساختگی» و برقرار کردن یک زندگی خلاقه به‌عوض آن است.

□ پس می‌توان از فلسفهٔ عدم‌خشونت به شیوهٔ چک صحبت کرد؟

□ خیال نمی‌کنم بشود از یک فلسفهٔ عدم‌خشونت خاص چکسلواکی صحبت کرد. بهتر است بگوییم رفتار و نگرشی است که مدتهای مدید بد فهمیده شده است. «بهار پراگ» جنبش عدم‌خشونتی بود که کسی آن را نفهمید. در نظر بسیاری، نحوهٔ برخورد مردم چکسلواکی با اشغالگران شوروی نمایانگر ضعف آنان بود. ممکن است این طور باشد اما، به‌نظر من، قدرت بود نه ضعف، چون حتی اگر حمام خون هم به‌راه نینداختیم، از این واقعیت کاملاً آگاه بودیم که دیگران برحق نیستند و حقیقت با ماست. باید ۲۰ سال می‌گذشت تا این آگاهی اثر خود را آشکار سازد. با وجود این، فکر عدم‌خشونت را پیش از سال ۱۹۶۸ هم در میان افرادی همچون ماساریک یا پاتوکا می‌بینیم ــ که این دومی نخستین سخنگوی «میثاق ۷۷» بود.

□ هاول در نوشته‌هایش «میثاق ۷۷» را غالباً نوعی ابتکار اخلاقی می‌داند

که شالودهٔ آن تقدیم آگاهی فردی است.

□ کاملاً درست است. وانگهی غالباً به «میثاق ۷۷» ایراد گرفته‌اند که به اندازهٔ کافی سیاسی نیست. این هم چیزی است که نفهمیده‌اند، چون، در نظر ما امضاکنندگان میثاق، تقدم اخلاق بر سیاست مسئله‌ای اساسی است. زیرا نه تنها اخلاق عاملی است که هرگونه عمل اجتماعی معنای خود را در آن بازمی‌یابد، بلکه محوری نیز هست که می‌تواند کسانی را از قلمروهای مختلف گرد خود جمع سازد. امضای «میثاق ۷۷» یک مقاومت بزرگ روشنفکری در برابر فرهنگ رسمی بود. اما غالباً از یاد می‌برند که این مقاومت در سال ۱۹۴۸، با کودتای کمونیستی و شروع تصفیه‌ها، آغاز شد. هزاران استاد و دانشجوی دانشگاه را اخراج کردند، و از این زمان بود که فرهنگی غیررسمی آغاز شد. در اینجا باید از کار فکری مردانی همچون پاتوکا که زمینهٔ مقاومت را برای کارهای آینده فراهم کردند تقدیر کرد.

□ وانگهی، واسلاو هاول از بسیاری جهات به متفکری همچون پاتوکا شبیه است، متفکری که مانند سقراط فکر «پروای روح» در برابر «فقدان حس» نزدش بسیار اهمیت دارد.

□ بله، فکر «زندگی در حقیقت» را که متعلق به هاول است، نزد پاتوکا هم می‌بینیم، اما می‌توان باز هم عقبتر رفت. پاتوکا خود متأثر از کومنیوس (۱۵۹۲-۱۶۷۰، دستورنویس و عالم تعلیم و تربیت چک) است که اندیشهٔ آموزش و پرورش جایی مهم در افکار وی دارد. ریشه‌های عدم‌خشونت را در افکار کومنیوس و در اندیشهٔ آموزش صلح جهانی می‌بینیم. بی‌تردید، عدم خشونت کومنیوس بنیادی مذهبی دارد. ...

□ دقیقاً. آیا شما فکر می‌کنید که میان اندیشهٔ عدم‌خشونت و ضرورت معنویت ــ که در روشنفکران چک وجود دارد ــ رابطه‌ای هست؟

☐ در پاتوکا کاملاً آشکار است، در واسلاو هاول هم می‌بینیم. می‌دانید که هاول مذهبی نیست، بااینهمه معتقد است که چیزی وجود دارد که از ما فرامی‌گذرد و از نوع معنویت است.

☐ شما از جوانان صحبت کردید. جوانان چه نقشی در حوادث اخیر چکسلواکی داشتند؟

☐ نقشی عظیم. این عده کسانی هستند که مسلماً شاهد کودتای ۱۹۴۸ نبوده‌اند و اشغال شوروی در ۱۹۶۸ را نیز شخصاً تجربه نکرده‌اند، اما به کمک رسانه‌های غربی و نیز آموزشهای بزرگترانشان توانسته‌اند فرهنگی خاص خود خلق کنند که آن را «فرهنگ دوم» می‌نامند و متشکل از گروههای راک و جاز است. در میان این گروهها باید از بخش جاز «اتحادیهٔ نوازندگان پراگ» صحبت کرد که اعضایش به‌خاطر انتشار کتابهای ممنوعه و برپایی کنسرت‌هایی خارج از جریانات رسمی، به زندان افتادند. غالباً فراموش می‌کنند که «میثاق ۷۷» پس از جنبشی پدید آمد که برای آزادی نوازندگان جوان راک برپا شد.

☐ تصور می‌کنید که روند دموکراسی در چکسلواکی برگشت‌ناپذیر است؟

☐ من بااحتیاط پاسخ شما را می‌دهم. فکر می‌کنم که حتی پس از «بهار پراگ» نیز دیگر نمی‌شد به عقب برگشت. مسلماً تصفیه‌ها و اعدامها ادامه داشت، اما نه مثل ۱۹۴۸. این بار مردم هستند که به قدرت رسیده‌اند، و کنار گذاشتن آنها مشکل خواهد بود. اما، بی‌تردید، سرنوشت ما همچون سرنوشت تمام اروپا به آن چیزی بستگی دارد که فردا در اتحاد شوروی روی خواهدداد.

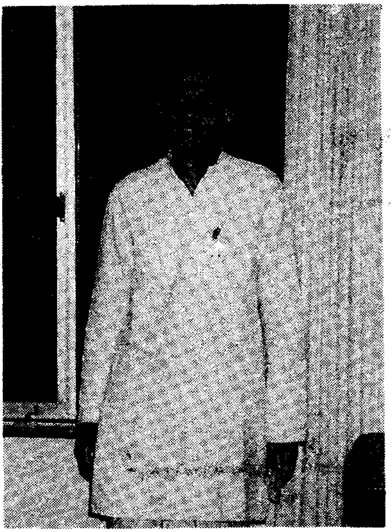
نوامبر ۱۹۹۰

۱۲

فیلسوفی از شرق

گفت‌وگو با:

رام جی سینگ



رام جی سینگ

Ram Jee Sing

□ در آغاز ممکن است کمی دربارهٔ زندگی‌تان، تجربه‌های گذشته‌تان، و موقعیت تاریخی‌ای که فعالیتهای شما در چارچوب آن شکل گرفت صحبت کنید؟

□ در خانواده‌ای فقیر و در دهکده‌ای از یک ناحیهٔ روستایی به‌دنیا آمدم. آن هنگام اوج مبارزه با امپراتوری بریتانیا بود؛ من هنوز محصل بودم، اما فکر آزادی تمام وجودم را پر کرده بود. به این خاطر از همان موقع وارد این مبارزه شدم، و در سال ۱۹۴۲ در برنامهٔ «هند را رها کنید» فعالانه شرکت کردم. آن موقع سیزده سال داشتم. به دعوت مهاتما گاندی مدرسه را رها کردم تا به نهضت نافرمانی مدنی بپیوندم. چند ماه بعد، وقتی که نهضت فرونشست، ناچار شدم به مدرسهٔ دیگری بروم. ناچار شدم اسمم را عوض کنم تا بتوانم شرکتم را در این حرکت پنهان کنم.

تمامی نهضت آزادی هند عمیقاً تحت‌تأثیر گاندی قرار داشت. برای من

پیوستن به این نهضت به معنای قرارگرفتن در کنار گاندی بود. پذیرفتم که خادی به تن کنم، لباسی که گاندی توصیه می‌کرد، برای اینکه نخ و پارچهٔ آن را مردم فقیر می‌رشتند و می‌بافتند. و از سال ۱۹۴۶ همیشه همین لباس را پوشیده‌ام.

بعدها شروع کردم به خواندن. تاریخ انقلابها، انقلاب فرانسه، انقلاب روسیه، و جنگ استقلال امریکا برایم بسیار ارزشمند بود. ما در همان حال که در نهضت «هند را رها کنید» شرکت می‌کردیم، طبیعتاً به جنبشهای آزادیخواهانه، خواه در فرانسه یا در امریکا یا در هرکجای دیگر، نیز توجه نشان می‌دادیم.

□ شما در نهضت «هند را رها کنید» دقیقاً چه نقشی داشتید؟

□ من سرکردهٔ تظاهرات دانش‌آموزان بودم. کلاهی با نقش گاندی به سر می‌گذاشتم و شعارهایی نظیر «هند آزاد است» یا «انقلاب، زنده‌باد انقلاب» سر می‌دادم. مقر نیروهای بریتانیا تقریباً ۱۵۰۰ متر از خانهٔ ما فاصله داشت.

□ در این زمان کجا زندگی می‌کردید؟

□ خانهٔ ما در یکی از نواحی بمبئی به‌نام جمال‌پور بود. تعداد زیادی از نیروهای بریتانیا در آنجا مستقر شده بودند. ولی من از آنها اصلاً نمی‌ترسیدم. موقع این تظاهرات، ما به مدرسه می‌رفتیم و پرچم سه رنگ را که هم‌اکنون پرچم ملی است به اهتزاز در می‌آوردیم. از اینکه این کار را کرده‌ام احساس غرور می‌کنم اما، به دلیل سنم، نمی‌توانستم نقش بیشتری داشته باشم.

□ شما انقلاب هند را با انقلابهای فرانسه، امریکا، و روسیه مقایسه کردید. فکر نمی‌کنید که نهضت آزادی هند کاملاً با انقلابهای دیگر متفاوت است، از این جهت که نخستین انقلاب در تاریخ است که در آن روش عدم‌خشونت به کار گرفته شده است؟

□ این درست است. اما مبارزه برای آزادی همواره مبارزه برای آزادی است. و این وجه مشترك انقلاب هند است با مبارزه علیه آپارتاید در افریقای جنوبی یا مبارزهٔ فلسطینیان در خاورمیانه ــ که در هیچ‌یك از آنها روش عدم‌خشونت به کار گرفته نمی‌شود. حتی در جنبش سال ۱۹۴۲ در هند، اقلیت کوچکی هوادار مبارزهٔ مسلحانه بودند. در جنبش آزادی هند دو سنت وجود داشت؛ یکی سنت مبارزهٔ مسلحانه، و دیگری سنت مبارزه بدون توسل به خشونت ــ هرچند که شیوهٔ اخیر بر آن دیگری کاملاً غلبه داشت. جوانانی میهن‌پرست وجود داشتند که دست به مبارزهٔ مسلحانه زدند. در طول سال ۱۹۴۲، جایاپراکاش نارایان خود رهبر این مبارزهٔ مسلحانه بود. بااینهمه، اگر نهضت به میزان زیادی توسل به خشونت را کنار گذاشت، به این علت بود که «کنگرهٔ ملی هند» عدم‌خشونت را به‌عنوان استراتژی سیاسی خود پذیرفته بود. عدم‌خشونت برای گاندی مسئله‌ای اعتقادی بود، و برای کنگره مسئله‌ای سیاسی.

□ آیا عدم‌خشونت را گاندی با کار عظیم خود وارد تاریخ جدید هند می‌کند؟

□ کاملاً. اما گاندی مبدع عدم‌خشونت نیست. عدم‌خشونت را از قرنها پیش سقراط، عیسی مسیح، حسین منصور حلاج، و بسیار کسان دیگر به کار بستند. این‌گونه افراد در هند بسیار زیادند. آنچه بخصوص حاصل کار گاندی است، عدم‌خشونت جمعی است، عدم‌خشونت سازمان‌یافته، عدم‌خشونت اجتماعی.

□ شما گاندی را شخصاً می‌شناختید؟

□ من هیچ‌وقت نه او را دیدم، نه با او صحبت کردم. این بزرگترین

تأسف من است. اما همیشه بر من نفوذ داشت، تحت‌تأثیر جذبهٔ او بودم. ...
یادم می‌آید که در سال ۱۹۴۰ جلسهٔ کنگرهٔ ملی هند در ایالت ما برگذار شده بود و عموی من نیز به آنجا رفته‌بود. من به‌خاطر اینکه نمی‌توانستم به آنجا بروم گریه کردم. فرصت دیگری را هم در سال ۱۹۴۶ برای دیدن او از دست دادم؛ به‌خاطر درگیریهای مکرر میان هندوها و مسلمانان به دهکدهٔ مجاور دهکدهٔ ما آمده بود. گرچه من هیچ‌گاه جسماً در کنار گاندی نبودم، دلم، فکرم، و روحم همواره پیش او بوده‌است. بدین معنا، گاندی برای من حضور دائمی دارد. بعدها آشنایی نزدیکی با شاگرد وی وینوبا باوِ پیدا کردم. همراه او ماهها در یک هیئت تقسیم زمین در نواحی مختلف هند، بخصوص بیهار، کار کردم. من از این فرصت بزرگ برخوردار بودم که محبت فوق‌العاده و دعای خیر او شامل حالم شود. با یکی دیگر از پیروان بزرگ گاندی نیز کار کردم. با جایا پراکاش نارایان. در سالهای دههٔ ۶۰ برای سازماندهی سپاه صلح و اردوگاههای صلح با او همکاری کردم. حوزهٔ فعالیت ما مناطق روستایی بیهار بود. در سال ۱۹۶۷، او مرا مأمور کمیتهٔ کمکهای اجتماعی در بیهار کرد. در سال ۱۹۷۴، باز هم به دعوت او بود که وارد حرکتی علیه سیاست ایندیرا گاندی شدم. در آن موقع، و نیز در سالهای ۱۹۷۵-۱۹۷۶، به زندان افتادم. و بالاخره نارایان باعث شد نمایندهٔ مجلس شوم. من نمی‌توانستم خودم را نامزد انتخابات کنم. عضو هیچ حزبی نبودم و، تا سال ۱۹۷۷، در هیچ انتخاباتی شرکت نکرده بودم. اما اگر سارودایا (جنبش نارایان) حتی در مبارزه به نفع حقوق بشر و دموکراسی و علیه فساد نیز بهتر از بقیه بود، پس کاملاً در راه گاندی قرار داشت. بدین‌گونه بود که، با حمایت نارایان، خود را نامزد انتخابات کردم و از حوزهٔ باگال‌پور انتخاب شدم. پیروزی من، یعنی پیروزی یکی از پیروان گاندی، به‌خاطر اعتبار شخص من نبود. مردم خواهان آن بودند. این پیروزی نشان‌دهندهٔ قدرت متکی بر عدم‌خشونت آن بود.

□ پس از این همه سال دوری از سیاست، در مجلس اوضاع چگونه بود؟

□ من نه در مقام سیاستمدار، که به‌عنوان استاد دانشگاه به مجلس رفتم. در دو سال‌ونیمی که آنجا بودم، بیشتر از هر نماینده‌ای صحبت کردم. از حدود ۳۶ طرح قانونی حمایت کردم و به مخالفت با چندین لایحهٔ دیگر پرداختم. هر روز، از ساعت ۱۱ صبح تا ۶ عصر، در مجلس می‌ماندم تا بتوانم مطالبم را آماده کنم. رشته و تجربیات دانشگاهیم کمک زیادی به من کرد. حضور در مجلس برایم فرصتی بود تا چیزهای زیادی دربارهٔ مسائل ملی و بین‌المللی بگویم. متأسفانه نتوانستم سخنرانیهایم را جمع کنم و به صورت کتاب درآورم. برای این کار باید آنها را ترجمه کرد، چون اصول من اقتضا می‌کرد که به زبان هندی سخنرانی کنم. فکر می‌کنم که به کاربردن زبان ملی نشانه‌ای از غرور ملی است. در این مورد هم گاندی الهامبخش من است؛ وی نمی‌خواست صبر کند تا زبان ملی هند را به‌عنوان ابزار آموزش معرفی کنند.

□ آیا برای شما تعلیم عدم‌خشونت مهمتر از به کاربستن آن در هند کنونی است؟

□ تعلیم و عمل به عدم‌خشونت هر دو مهمند. اما وجدان اخلاقی است که تعیین می‌کند در هر شرایطی کدام‌یک از این دو را باید انتخاب کرد. این را در هند سورهارما می‌نامند، یعنی وظیفه برحسب خویشتن. به این ترتیب، به‌عنوان استاد دانشگاه، من وظیفه‌ای بخصوص دارم. همین‌طور روزنامه‌نگار، سیاستمدار، و دیگران، هریک، وظیفهٔ خاص خود را دارند. این وظیفهٔ اولیه است. اما، از طرف دیگر، البته وظایف دیگری نیز دارم که، در برخی شرایط، باید مرا وادارند وظیفهٔ اولیه‌ام را به‌نفع آنها رها کنم. مثلاً اگر جنگ باشد، وظیفهٔ من این نیست که همچنان به نوشتن داستان ادامه دهم، بلکه وظیفه‌ام کمک به آسیب‌دیدگان و مجروحان است. این تمایز اساسی میان وظایف اولیه و وظایف دیگر است.

□ آیا نخستین آشناییهای شما با فکر گاندی بیشتر عملی بود تا نظری؟

□ هردو. برای محو سنت نجس دانستن گروهی از مردم در دهکدهٔ خودم کار کردم، همان‌طور که در مبارزه علیه بیسوادی هم شرکت جستم. به میان فقرا رفتم، با آنها زندگی کردم، و برای وحدت هندوها و مسلمانان کوشیدم. یک‌ماهی در میان یکی از خانواده‌های مسلمان دهکده‌ام زندگی کردم تا قربانی خشم و جنون هندوها نشوند. پس با عمل بود که به‌سوی گاندی رفتم. اما از همان موقع مطالعه هم می‌کردم. بااینهمه، گاندی بدون عمل هیچ نیست. بدون عمل اجتماعی، بدون مبارزه علیه بهره کشی، گاندیسم معنا ندارد. گاندیسم مناسک و مراسم نیست؛ شعار نیست؛ پیکار با تمام اشکال بی‌عدالتی است.

□ چگونه به فلسفه علاقه‌مند شدید؟

□ از خیلی وقت پیش چهار هدف برای زندگیم قائل شدم. یکی، خدمات اجتماعی بدون چشمداشت انتفاعی برای خودم و خانواده‌ام؛ دوم، استاد دانشگاه شدن؛ سوم، روزنامه‌نگار شدن؛ و چهارم، حقوقدان شدن. وقتی به دانشکده رفتم، به فلسفه علاقه‌مند شدم. نوعی کشش ناآگاهانه به معنویت داشتم. کتابهای زیادی دربارهٔ مذهب و معنویت خوانده بودم. پس در یک قدمی فلسفه بودم. رسالهٔ دکترایم دربارهٔ آیین جین بود ـ آیینی که تأثیر زیادی بر گاندی گذاشت ـ و دربارهٔ فکر مذهب هندوی کهن مطالعه کردم. بعد هم رسالهٔ دکترای علومم را دربارهٔ امروزی بودن گاندی نوشتم.

□ و دربارهٔ «انجمن هندی مطالعه دربارهٔ گاندی»، که شما عضوش هستید، چه؟

□ این انجمن ۲۷ سال پیش در الله‌آباد تشکیل شد. تا امروز هم

مؤسسه‌ای بی‌ادعا بوده است که امکاناتی برای کارهای بزرگ نداشته است. اما اخیراً توانسته است فعالیتهایش را گسترش دهد. امسال دانشگاهِ من کنگره‌ای برپا خواهد کرد: این کنگره اساساً گردهمایی روشنفکران دانشگاهی خواهد بود و نه مبارزان راه گاندی. اما کوشش می‌شود این دو گروه از پیروان گاندی گرد هم بیایند، برای اینکه نظر بدون عمل پایش لنگ است و عمل بدون نظر کور. باید که مبارزان راه گاندی آیین و فلسفهٔ گاندی را هم بخوانند. نوشته‌های گاندی در ۹۳ جلد که هریک ۵۰۰ صفحه دارد گردآوری شده است؛ کاری عظیم است. در گروه آموزشی ما تاکنون ۶۰ رساله دربارهٔ فکر گاندی نوشته شده است. اما ایدئال آن است که برای اطلاع از فکر گاندی به اصل منابع مراجعه کنیم تا گرفتار شروح و تفاسیر معیوبی که از آراءِ او شده است نشویم.

□ فعالیتهای اصلی «انجمن هندی مطالعه دربارهٔ گاندی» چیست؟

□ مهمترین کارش سخنرانیهایی است که هرساله برپا می‌کند. دیگر، مجلهٔ مطالعه دربارهٔ گاندی را منتشر می‌کند. و بالاخره، سمینارهایی را دربارهٔ گاندی تشکیل می‌دهد. هدفش تشویق مطالعه دربارهٔ گاندی و گاندیسم به‌طور کلی است. انجمن برای این کارها هیچ کمک مالی از دولت دریافت نمی‌کند.

□ آیا گاندی همیشه اصطلاح «گاندیسم» را رد نمی‌کرد؟

□ چرا، درست است. او دربارهٔ «گاندیسم» می‌گفت که چیزی به این عنوان وجود ندارد و او نمی‌خواهد از خودش فرقه‌ای باقی بگذارد. بعضی به جای این اصطلاح، اصطلاحات «اندیشهٔ گاندی» یا ساتیاگراها را به کار می‌برند. اما اصطلاح «گاندیسم» مقبولیت بیشتری دارد، مثل اصطلاح «مارکسیسم».

□ آیا به‌نظر شما، میان آنچه امروز «گاندیسم» نامیده می‌شود و آنچه

گاندی فکر می‌کرد عمل و اندیشهٔ اوست، شکافی وجود دارد؟

□ آنچه راگاندی در اصطلاح «گاندیسم» نمی‌پذیرفت، وجود یک سیستم بسته در آن بود. اندیشهٔ گاندی، برخلاف هگلیسم یا مارکسیسم، یک نظریهٔ باز است. مسلماً گاندی دارای مواضع ناسیونالیستی یا سیاسی یا اقتصادی معینی بود، اما اصل مسئله این نیست. گاندی مقدم بر هرچیز راهی را نشان می‌دهد و برای استفاده از این راه نیازی به شرایط جزمی خاص نیست؛ کافی است خواهان حقیقت و عدم‌خشونت باشیم.

□ امروزه بسیاری فکر می‌کنند که هرچند گاندی رهبری بزرگ و از اولیاء بوده است، آراءِ وی دربارهٔ سیاست، اقتصاد، آموزش و پرورش، و مسائل اجتماعی قدیمی است و به کار دنیای علوم و فنون که پیوسته تغییر می‌کند نمی‌خورد. نظر شما دربارهٔ مطرح بودن افکار گاندی، ۴۰ سال پس از مرگش، چیست؟

□ من فکر می‌کنم که پس از ۴۰ سال، گاندی و افکارش بیشتر از همیشه قابل‌طرح هستند. ما امروز در معرض جنگ هسته‌ای قرار داریم. یا این جنگ درمی‌گیرد، یا عدم‌خشونت غالب می‌شود. تنها عدم‌خشونت می‌تواند ما را از ایدئولوژی هسته‌ای نجات دهد. راه دیگری نیست. از آنجا که من‌بعد چشم‌انداز جنگ چشم‌انداز خودکشی نسل بشر است، پس اندیشهٔ گاندی بیش ازپیش برای ما ضرورت دارد. ضرورت عدم‌خشونت تنها در سطح بین‌المللی نیست که در آن حتی فقیرترین کشورها هم مجهز به سلاح هسته‌ای هستند؛ بلکه در سطح ملی هم، برای مقابله با تروریسم که تقریباً در سرتاسر جهان رواج یافته است، ضرورت دارد؛ مثلاً در هند، که برخوردهای میان جوامع هندو و مسلمان غالباً به خشونت کشیده می‌شود.

البته منظور تنها این نیست که از خشونت اجتناب کنیم. باید با بی‌عدالتی، یا تبعیض نژادی یا دیگر اشکال تبعیض هم مبارزه کرد. گاندی، با مبارزه علیه

بی‌عدالتی سیاسی و با رساندن هند به استقلال، نشان داد که چگونه این کار میسر است. مارتین لوترکینگ راه وی را در ایالات متحد دنبال کرد و نشان داد چگونه می‌توان علیه قوانین مدنی غیرعادلانه جنگید. دانیلو دولچی در ایتالیا، آبه پیر در فرانسه، و بسیاری کسان دیگر نیز این راه را درپیش گرفته‌اند.

غالباً می‌گویند که گاندی تنها به این علت پیروز شد که حریفش دولتی متمدن بود. اما، مثلاً اخیراً در لهستان، والسا نشان داد که چگونه می‌توان با حکومت نظامی رژیمی کمونیستی جنگید. والسا کاملاً در خط گاندی قرار می‌گیرد. بتازگی هم کتابی بسیار جالب، به نام از گاندی تا والسا، به انگلیسی، آلمانی، و لهستانی منتشر شده است. مورد ساخاروف را هم در اتحاد شوروی، روزه‌هایی را که برای اعتراض به دولت شوروی گرفت، می‌توان ذکر کرد. پس عدم‌خشونت تنها در رژیم‌های دموکراتیک به ظهور نمی‌رسد.

□ در مورد دموکراسی، نظر شما در خصوص سهم گاندی در دموکراسی هند چیست؟

□ سؤالی بجاست. اگر دموکراسی امروز در هند، علی‌رغم فقر عظیم، بنیادگرایی، و مصائب متعدد دیگر، هنوز زنده است، به‌خاطر عدم خشونتی است که از گاندی به میراث مانده است. در همه جای آسیا، جز در ژاپن، دموکراسی مرده است. خیال می‌کنم که در این مورد ما مدیون گاندی و آموزه‌های او هستیم.

□ اما آیا میان داستان گاندی و واقعیت سیاسی کنونی هند شکافی وجود ندارد؟

□ البته. دولتمردان کنونی هند نه‌تنها در خط گاندی نیستند، بلکه می‌خواهم بگویم که حتی به دلیل سیاست و رفتارشان ضدگاندی هم هستند. اگر

گاندی هنوز زنده بود، مردم را به مبارزه علیه حاکمان امروز هند فرامی‌خواند. چهل سال پس از مرگ وی، هنوز دو سوم جمعیت هند با فقر عظیم و بیسوادی دست‌به‌گریبانند. فساد بسیار زیاد است. حتی مخالفان حکومت هم بندرت اعتباری دارند. گاندی، در آخرین وصیتش در سال ۱۹۴۸، کنگره را به انحلال دعوت کرده بود. اما رهبران کنگره از این کار امتناع کردند برای اینکه بتوانند از تصویری که این نام تداعی می‌کرد بهره‌برداری کنند. آنها راهی را هم که گاندی ترسیم کرده بود درپیش نگرفتند، یعنی راه معنوی ساختن سیاست، راه سیاستی که بر پایه‌های اخلاق بنا می‌شود. بااینهمه، تمام رجال سیاسی هند به طریقی به اهمیت گاندی معترفند. حتی حزب بنیادگرای هندو در بیانیه‌اش سوسیالیسم گاندی را پذیرفته است. اما این همه پذیرش قابل‌اعتماد و صادقانهٔ اصول گاندی نیست.

□ پس رهبران هند نتوانستند کارها و افکار گاندی را از زمان استقلال دنبال کنند؟

□ اگر این کار را کرده بودند، هند امروز به‌صورتی نبود که هست. دیگر برخوردی میان هندوها و مسلمانان وجود نداشت، بیسوادی نبود، افرادی به نام نجس وجود نداشتند، فقر و بیکاری وجود نداشت. البته نهرو اصول گاندی را در صحنهٔ بین‌المللی دنبال کرد. او توانست اصل عدم‌تعهد را در عمل اجرا کند. او مبارزهٔ گاندی را علیه قدرت استعماری ادامه داد. کوشید امور جامعه را به شیوهٔ گاندی غیردینی سازد و تابع قانون قرار دهد. اما راه گاندی را در امور داخلی، سیاست، اقتصاد، و زندگی اجتماعی ادامه نداد. در این موارد، سیاستهای نهرو شکست خورد.

□ دربارهٔ سیاستهای راجیو گاندی چه فکر می‌کنید؟

□ مادر او، ایندیرا گاندی، از دموکراسی حرف می‌زد و، همزمان با آن، حالت فوق‌العاده اعلام می‌کرد، ما را توقیف می‌کرد و به زندان می‌انداخت. اما زنی بسیار شجاع بود و من از قتل وی متأثر شدم. راجیو گاندی بدترین نخست‌وزیری است که هند معاصر به‌خود دیده است. هیچ شمّ سیاسی ندارد. از وقتی که او به قدرت رسیده است، اوضاع اقتصادی و اجتماعی از مسیر خود منحرف شده‌است. در سریلانکا همهٔ کارها را خراب کرده‌است، و باعث وخامت اوضاع در پنجاب شده است. چون، به‌جای مذاکرهٔ سیاسی، دست به خشونت زده است. راجیو گاندی برای آنکه در رأس کشوری بزرگ مانند هند قرار گیرد پختگی لازم را ندارد.

□ فکر می‌کنید که «اهیمسا»، اصلی که گاندی مبلغ آن بود و با موفقیت بسیار در زمان حیاتش به اجرا درآورد، هنوز در روح مردم کنونی هند زنده باشد؟

□ بله، زنده است، اما به‌صورتی نهفته و مخفی. حوادث خشونت‌باری که در گوشه و کنار هند درمی‌گیرد با سرشت مردم هند، که در عمق وجودشان مردمی آرام هستند، نمی‌خواند. این فقر زشت است که علت تمام این خشونتهاست. با توجه به شرایطی که مردم هند در آن به‌سر می‌برند، قاعدتاً باید خشونت بیشتری وجود می‌داشت. روح هندی تمایل به خشونت ندارد.

□ عدم‌خشونت و نافرمانی مدنی تا چه حد در هند کنونی هنوز به کار می‌روند؟

□ تمام احزاب سیاسی موجود، حتی حزب مارکسیست ـ‌لنینیست، نظام پارلمان و اصل عرضهٔ آرام مطالبات سیاسی را پذیرفته‌اند. اما این عدم‌خشونتِ افراد ضعیف است. عدم‌خشونت گاندی محتاج شجاعت است.

گاندی می‌گوید: "اگر مجبور بودم میان خشونت و بی‌غیرتی یکی را انتخاب کنم، خشونت را انتخاب می‌کردم." فکر می‌کنم که رجال سیاسی هند ناچارند فکر گاندی را بفهمند چون، بدون عدم‌خشونت، دموکراسی از میان خواهد رفت.

□ آیا در هند امروز گروههایی سیاسی وجود دارند که عملاً عدم‌خشونت را اعمال کنند؟

□ بله. هزاران گروه کوچک در سرتاسر هند وجود دارند که می‌کوشند کارها را با توسل به عدم‌خشونت انجام دهند؛ هرچند که این مقایسه با وسعت جمعیت و خاک هند بسیار اندک است. ما سعی‌مان این است که میان این گروههای کوچک پیوند و رابطه‌ای برقرار کنیم. امیدوارم که نتیجه‌ای در پی داشته باشد.

□ در این مورد، خود شما در کارهایتان چه نقشی دارید؟

□ در دانشگاه، دانشجویانم را تشویق می‌کنم که وارد فعالیتهای اجتماعی بنیادی شوند، به مبارزه علیه الکلیسم و اعتیاد اقدام کنند. من به سهم خودم سعی می‌کنم کار دانشگاهی و اقدام عملی را با هم ترکیب کنم. من مکرراً در فعالیتها و حرکات اجتماعی شرکت می‌کنم، هرچند به‌تمام‌وکمال یک مبارز عملی نیستم.

□ امروز با چه دلایلی می‌توان یک غربی را متقاعد کرد که به فلسفهٔ عدم‌خشونت روی آورد؟

□ هند تنها جایی نیست که عدم‌خشونت را از خود به میراث گذاشته است. عدم‌خشونت از طریق آموزه‌های عیسی مسیح به سنت غربی هم تعلق

دارد. عیسی مسیح بزرگترین مظهر عدم‌خشونت است. متأسفانه تمدن غرب،از زمان انقلاب صنعتی، در برابر این میراث کور و کر شده است. جدایی کلیسا و دولت کار خوبی بود، اما این جدایی به جدایی زندگی اخلاقی و معنوی از زندگی جدید صنعتی راه داد. به این خاطر است که این تمدن دچار بحران است. در جهان هیچ گروهی از کشورها وجود ندارند که به اندازهٔ کشورهای اروپایی این‌همه با هم جنگیده باشند و این‌همه رنج برده باشند. این کشورها بیش از هر کشور دیگری نیازمند عدم‌خشونت‌اند.

اگر غرب راه عدم‌خشونت را در پیش بگیرد، با آن شمّ سازماندهی و کارایی‌اش، از شرق پیشی می‌گیرد. البته منظور من مواجههٔ غرب و شرق نیست؛ باید آنها را متحد کرد. غرض رد علم یا رد دین و معنویت نیست، بلکه دست یافتن به ترکیب و برآیندی از این دو است. اگر در این کار موفق شویم، نسل بشر آینده‌ای درخشان خواهد داشت. من ذاتاً خوشبین هستم؛ تصور نمی‌کنم که انسان بتواند تحلیل رود.

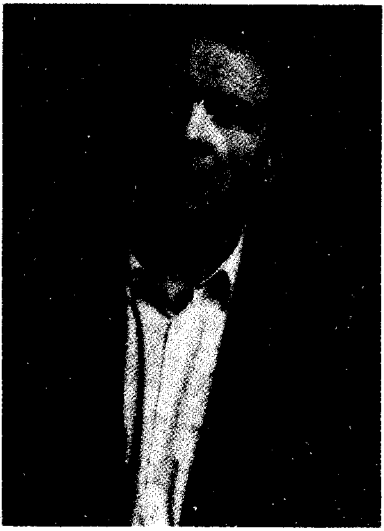
نوامبر ۱۹۸۸

۱۳

دو نامه

پیر بوردیو

ژیل دلوز



پیر بوردیو

Pierre Bourdieu

رامین جهانبگلوی عزیز

می‌ترسم شما را ناامید کنم. درواقع نمی‌توانم به غالب سؤالاتی که از من می‌پرسید پاسخ دهم: بسیاری از این سئوالات، دست کم با اصطلاحاتی که شما آنها را طرح می‌کنید، برای من مطرح نیستند. مثلاً از من می‌پرسید جای من «در جریانات کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه» در کجاست. با این سؤال، شمااین فکر را می‌پذیرید که بافت «ملی» برای تعیین جایگاه یک محقق بافتی مناسب است: اما من فکر می‌کنم اساسی‌ترین تفاوت محققان و نیز نویسندگان و هنرمندان از یکدیگر، بسته به میزان محصورشدن آنهاست در قلمرو ملی یا، برعکس، بسته به میزان درگیرشدن آنهاست در قلمرو تحقیقات پیشرفته در زمینهٔ علوم، هنر، و ادبیات ــ قلمروی که اکنون ضرورتاً بین‌المللی است. اگر به مراجع و منابع کارهای من نگاهی بیندازید، می‌بینید که قسمت اعظم آنها ارجاع محققانی است که فرانسوی نیستند یا، اگر هم فرانسوی هستند، از زمرهٔ کسانی

نیستند که، وقتی در چارچوب فرانسه فکر می‌کنیم، معمولاً نام آنها به‌خاطر می‌آید. من می‌کوشم با غلبه بر موانع زبانی و فرهنگی ــ تا آنجا که مقدور است ــ در مباحثات علمی به صورتی که در سطح بین‌المللی گسترش می‌یابد شرکت کنم. شما اگر کتاب پاسخها را که درآن وارد بحث با محققان تمام کشورها می‌شوم بخوانید، می‌توانید این را ببینید. من با تمام قوا تلاش می‌کنم با تمام اشکال انزواطلبی (isolationisme) فکری مبارزه کنم، بخصوص اشکالی که ریشه در امپریالیسم دارند: لیبر (Liber)، مجلهٔ بین‌المللی کتاب که با همکاری محققان و نویسندگان تعداد بسیار زیادی از کشورها آن را اداره می‌کنم، کار اصلیش کمک به «وحدت بخشیدن به دنیای مباحثه» و تقویت و تشدید جریان بین‌المللی مسائل، روشها، و اندیشه‌هاست.

اما وقتی من نمی‌پذیرم خود را در بافت ملی محصور سازم، درواقع با آن مقاصد فکری موافقت می‌کنم که الهامبخش سؤالات شماست: چگونه فرض نکنیم که درحقیقت شما با عرصهٔ «چشم‌اندازی از فکر فرانسوی امروز» را در تحقیقات بین‌المللی به خوانندگان ایرانی می‌گشایید؟ و من نمی‌توانم از این قصد خوشحال نباشم. درحقیقت تصور می‌کنم که امروز انترناسیونالیسم فکری بیش از همیشه ضرورت دارد، و می‌توان یکی از تواناترین نیروهای سیاسی را تشکیل داد تا در برابر تمام کسانی قد علم کند که قادرند فلان یا بهمان شکل «خشونت نمادین» را اعمال کنند ــ مقصودم پرچمداران آزادی و لیبرالیسم است که غالباً فقط پیشقراولانِ «به لحاظ سیاسی» معصوم امپریالیسم یا نوفریسیان جهل‌گرایی (obscurantiste) هستند که منافع آنی‌شان را به لباس ارزشهای متعالی، دینی، و جز آن می‌پوشانند.

این انترناسیونالیسم، که در برنامهٔ علمی مندرج است، از فکر انتقادی، که آن هم یکی از عناصر تشکیل‌دهندهٔ علم است، جدایی‌ناپذیر است. علوم اجتماعی، به صورتی که من می‌فهمم ــ یعنی وحدت‌بخش و کاملاً آزاد از جنبه‌های خاص ملی و رشته‌ای و قادر به گرفتن سلاحهایی که علیه اندیشه‌های کلیشه‌ای و پیشفرضهای نیندیشیده تیز کرده است به روی خود ــ بیش از

همیشه، ابزاری است برای آزادسازی، و شاید مؤثرترین ابزار برای این کار. علوم اجتماعی است که امروزه قادر است به اهدافی دست یابد که فلسفهٔ انتقادی (به مفهوم دقیقی که کانت به این کلمه می‌داد و نیز به مفهوم وسیعتری که در زبان عادی دارد) همواره به دنبال آنها بوده است، یعنی قراردادن شناخت ابزار شناخت در خدمت شناختی، هم کنترل شده و هم دقیق از جهان اجتماعی و تفکر دربارهٔ این جهان.

به یمن دستاوردهای علم‌الاجتماعی وحدت‌بخش، یعنی قادر به غلبه بر تقسیمِ ساختگی علوم اجتماعی به رشته‌های مختلف ـ علی‌الخصوص به تاریخ، اقتصاد، و جامعه‌شناسی (که من قوم‌شناسی و زبان‌شناسی را نیز در زمرهٔ آن می‌آورم) ـ امروزه می‌توان به ترکیب جدیدی از معرفت اندیشید، ترکیبی موقتی و تحول‌پذیر که می‌تواند، همچون قطاری که ریل‌هایش را با خودش می‌آورد، خودش از خودش پیش افتد. تسلط علمی بر مکانیسم‌های حاکم بر نظم اجتماعی، بویژه بر مکانیسم‌هایی که «سلطه» به هر شکلش، اعم از مادی یا نمادین، را ایجادمی‌کنند، می‌تواند برای جنبشهایی که سمت و سویشان آزادسازی انسانهاست، هدف و سلاح مهیا سازد. امروزه رفته‌رفته با مکانیسم‌های اقتصادی‌ای آشنا می‌شویم که مبنای مبادلات نابرابر میان ملتها هستند، نظیر اشکال نوین تقسیم بین‌المللی کار، یا شیوه‌هایی مالی که به قصد حمایت از امپریالیسم اقتصادی اعمال می‌شوند؛ با مکانیسم‌هایی که مبنای سلطهٔ نمادین هستند کمتر آشنا هستیم، یعنی مکانیسم‌هایی که هم در سطح روابط میان افراد وجود دارند (مانند سلطهٔ مردان بر زنان) و هم در سطح روابط میان ملتها، نظیر تمام اشکال سلطهٔ زبانی، یا فرهنگی، که برخی ملتها، به بهانهٔ لیبرالیسم یا عام‌گرایی، بر ملتهای دیگر تحمیل می‌کنند. خصیصهٔ آزادیبخش علوم اجتماعی متناسب است با قابلیتش در «رفع حجابها» و قدرتش در خنثی نمودن آثار عقبگردی که سانسور، علنی یا پنهان، اجتماعی بر اذهان تحمیل نموده است. اگر می‌توان به مؤثر بودن نمادین این رفع حجاب باور داشت، به این دلیل است که مکانیسم‌های سلطهٔ نمادین تنها با همدستی اجباری کسانی به

کار خود ادامه می‌دهد که متحمل این سلطه هستند، یعنی به کمک «عدم شناخت» این مکانیسم‌ها. منظور این است که شناخت این مکانیسم‌ها، تقریباً نظیر افشای اسرار دولتی، چنانچه، با انتشار در سطحی وسیع، به آگاهی و بسیج کسانی یاری رساند که متحمل آثار آنها هستند، می‌تواند در محدود ساختن یا خنثی کردن تأثیر آنها مؤثر باشد.

آنچه گفتم ممکن است خیلی انتزاعی به‌نظر برسد، اما من همواره به کشور شما، از رهگذر ــ دست کم ــ آنچه از آن می‌دانم و تصوری که می‌توانم از آن برای خود بسازم فکر کرده‌ام، حتی اگر بظاهر اینطور ننماید. درحقیقت به نظر من ذهنیت عام‌گرایی، هنگامی که صرفاً ماسکی بر چهرهٔ امپریالیسم نیست، باید پیوسته تلاش کند پرسشهایی جهانی در باب اختصاصی‌ترین خصایص موقعیتی خاص طرح کند. اگر می‌توانستیم همدیگر را ملاقات کنیم، دوست داشتم با هم وارد بحث می‌شدیم، اما نه در باب «جریانات کنونی جامعه‌شناسی در فرانسه» ــ یعنی آن‌طور که شما مایلید ــ بلکه در باب جریانات کنونی تفکر فلسفی و جامعه‌شناختی در ایران، در باب شرایطی که در آن تحقیقات جامعه‌شناختی می‌تواند یا نمی‌تواند انجام گیرد، در باب موضوعات این تحقیقات، در باب یافته‌های این تحقیقات، و نظایر اینها. و شاید این‌گونه می‌توانستم شما را نسبت به آنچه کوشیدم در اینجا به شما بگویم حقیقتاً متقاعد سازم، و شما مجبور می‌شدید، آن‌طور که ما می‌گوییم، «قول مرا بپذیرید» که....

رامین جهانبگلوی عزیز، صمیمانه آرزو دارم در فعالیتهای فکریتان موفق باشید.

پیر بوردیو

مارس ۱۹۹۴



ژیل دلوز

Gilles Deleuze

دوست عزیز:

نامهٔ شما موجب مسرت بسیار شد. افسوس، می‌دانید که وضع جسمانی من مانع ملاقاتم با دیگران است، حتی ملاقاتهایی که بسیار دوست می‌دارم. این وضع فرصت اندکی برای کار در اختیارم می‌گذارد، آنچنانکه نمی‌توانم هیچ‌گونه کاری، حتی مختصر، درخصوص آنچه در مورد مدرنیته به من پیشنهاد می‌کنید انجام دهم.

تأسف بسیار عمیق و احساسات خالصانه‌ام را بپذیرید.

ژیل دلوز

ژوئیه ۱۹۹۵